

ذخائر العرب

٣٧

تهافت التهافت

للقاضى أبى الوليد محمد بن رشد
المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

القِسْمُ الْأَوَّلُ

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية أصول الدين بالجامعة الأزهرية
وأستاذ الفلسفة بجامعة القرويين

الطبعة الأولى



دار المعارف

١٩٦٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمداً لله ، وصلاة وسلاماً على رسول الله أما بعد :

فقد جرى ابن رشد في كتابه هذا على أن يقتبس من كتاب نهافت الفلاسفة للغزالي النص الذي يجعله موضوع مناقشته .

وقد رأينا أن نجعل كل نص من النصوص التي يناقشها ابن رشد ، ومناقشة ابن رشد له وحدة مستقلة . مفصولة عما قبلها وعما بعدها بفواصل ، وأعطينا كل وحدة رقماً . وكررنا الرقم الواحد مرتين مرة مع نص الغزالي ومرة مع مناقشة ابن رشد له .

وجعلنا الحروف التي يكتب بها نص الغزالي تختلف في الحجم عن الحروف التي يكتب بها نص ابن رشد .

كل ذلك زيادة في الإيضاح والتسهيل على القارئ .

ابن رشد*

... - ٥٩٥ هـ

هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد .
مولده ومنشؤه بقرطبة ، مشهور بالفضل ، معتن بتحصيل العلوم .
أوحد في علم الفقه ، والخلاف .
واشتغل على الفقيه الحافظ ، أبي محمد بن رزق .
وكان أيضاً متميزاً في علم الطب .
وهو جيد التصنيف ، حسن المعاني .
وله في الطب كتاب الكليات ، وقد أجاد في تأليفه .
وكان بينه وبين أبي مروان بن زهر ، مودة .
ولما ألف كتابه هذا^(١) في الأمور الكلية قصد من ابن زهر ، أن يؤلف كتاباً
في الأمور الجزئية ؛ لتكون جملة كتابهما ، ككتاب كامل في صناعة الطب .
ولذلك يقول ابن رشد في آخر كتابه ما هذا نصه ؛ قال :
(فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الأمراض ، بأوجز ما أمكننا ،
وأبينه .
وقد بقى علينا من هذا الجزء ، القول في شفاء عرض ، عرض ، من الأعراض
الداخلية على عضو عضو ، من الأعضاء .
وهذا وإن لم يكن ضرورياً ؛ لأنه منطوق بالقوة ، فيما سلف من الأقاويل

* هذه الترجمة متفرقة بالنص من كتاب (هيون الأنبياء في طبقات الأطباء) تأليف الطبيب الفاضل
العالم الأديب موفق الدين ، أبي العباس ، أحمد بن القاسم ، بن خليفة ، بن يونس ، السعدي الخزرجي ،
المعروف بابن أبي أصيبعة رحمه الله المطبوع بالمطبعة الوهية سنة ١٢٩٩ هجرية الموافق سنة ١٨٨٢ ميلادية
في الصحيفة الخامسة والسبعين وما بعدها من الجزء الثاني ، الموجود في مكتبة الجامع الأزهر الشريف ، قسم
التاريخ ، تحت رقم ٤٠٠٧ الخاص ورقم ٥٢٩٨٦ العام .
(١) يعنى كتاب (الكليات) .

الكلية ؛ ففيه تتميم ما ، وارتياض ؛ لأننا ننزل فيها إلى علاجات الأمراض ، بحسب عضو عضو .

وهي الطريقة التي سلكها أصحاب الكنائش ، حتى نجتمع في أقاويلنا هذه ، إلى الأشياء الكلية ، الأمور الجزئية .

فإن هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية ، ما أمكن .
إلا أنا نؤخر هذا إلى وقت نكون فيه أشد فراغاً ، لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك .

فمن وقع له هذا الكتاب ، دون هذا الجزء ، وأحب أن ينظر بعد ذلك في الكنائش فأوفق الكنائش له ، الكتاب الملقب بالتيشير الذي ألفه في زماننا هذا ، أبو مروان بن زهر .

وهذا الكتاب سأله أنا إياه ، وانتسخته ، فكان ذلك سبيلاً إلى خروجه .

وهو كما قلنا كتاب الأقاويل الجزئية الذي قُلت فيه : شديد المطابقة للأقاويل الكلية ؛ إلا أنه مزج هنالك ، مع العلاج ، العلامات ، وإعطاء الأسباب على عادة أصحاب الكنائش .

ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا ، إلى ذلك ، بل يكفي من ذلك مجرد العلاج فقط .

وبالجملة : من تحصل له ما كتبناه من الأقاويل الكلية ، أمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنائش ، في تفسير العلاج والتركيب حدثني القاضي أبو مروان الباجي ؛ قال :

كان القاضي أبو الوليد بن رشد ، حسن الرأي ، ذكياً ، رث البزّة ، قوى النفس .

وكان قد اشتغل بالتعاليم ، وبالطب ، على أبي جعفر ، بن هارون ، ولازمه مدة ، وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمية .

وكان ابن رشد قد قضى في (أشيلية) قبل (قرطبة) وكان مكيناً عند المنصور ، وجيهاً في دولته .

وكذلك أيضاً كان ولده الناصر يحترمه كثيراً .

• • •

قال : ولما كان المنصور ؛ (قرطبة) وهو متوجه إلى غزو (الفنس) وذلك في عام واحد وتسعين وخمسمائة (٥٩١) استدعى أبا الوليد بن رشد ، فلما حضر عنده أحترمه احتراماً كثيراً ، وقربه إليه ، حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص المتتقي ، صاحب عبد المؤمن ، وهو الثالث أو الرابع من العشرة .

• • •

وكان هذا أبو محمد عبد الواحد ، قد صاهره المنصور ، وزوجه بابنته ، لعظم منزلته عنده ، ورزق عبد الواحد منها ابناً اسمه علي . وهو الآن صاحب أفريقية . فلما قرب المنصور ابن رشد ، وأجلسه إلى جانبه ، حادثه ، ثم خرج من عنده ، وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه ، فهتئوه بمنزلته عند المنصور ، وإقباله عليه .

فقال : والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به ؛ فإن أمير المؤمنين قد قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمله فيه ، أو يصل رجائي إليه . وكان جماعة من أعدائه قد شنعوا بأن أمير المؤمنين قد أمر بقتله . فلما خرج سالماً أمر بعض خدمه أن يمضوا إلى بيته ، ويقول لهم ؛ أن يصنعوا له قفا ، وفراخ حمام مسلوقاً إلى متى يأتي إليهم . وإنما كان غرضه بذلك تطيب قلوبهم بعافيته .

ثم إن المنصور فيها بعد ؛

نقم على أبي الوليد بن رشد ، وأمر بأن يقيم في (اليستانة) — وهي بلد قريب من قرطبة . وكانت أولاً لليهود — وأن لا يخرج منها . ونقم أيضاً على جماعة آخر من الفضلاء الأعيان ، وأمر أن يكونوا في مواضع آخر .

وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يدعى فيهم أنهم مشغولون ؛ (الحكمة ، وعلوم الأوائل) .

وهؤلاء الجماعة هم :
 أبو الوليد بن رشد .
 وأبو جعفر الذهبي .
 والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي (بجاية)
 وأبو الربيع الكفيف .
 وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي .
 وبقوا مدة .

ثم إن جماعة من الأعيان ؛ (أشبيلية) شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب
 إليه ؛ فرضى المنصور عنه ، وعن سائر الجماعة ؛ وذلك في سنة خمس وتسعين
 وخمسة (٥٩٥)

وجعل أبو جعفر الذهبي :
 مزواراً للطلبة .
 ومزواراً للأطباء .
 وكان بصفه المنصور ويشكره ، ويقول :
 إن أبا جعفر الذهبي ، كالذهب الإبريز الذي لم يزد في السبك إلا جودة .

قال القاضي أبو مروان : وما كان في قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى
 حضر مجلس المنصور ، وتكلم معه ، أو بحث عنده في شيء من العلم ، يخاطب
 المنصور بأن يقول :
 تسمع يا أخى .
 وأيضاً فإن ابن رشد كان قد صنف كتاباً في الحيوان ، وذكر فيه أنواع
 الحيوان ، ونعت كل واحد منها .
 فلما ذكر الزرافة وصفها ، ثم قال :
 وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر ، يعنى (المنصور) .

فلما بلغ ذلك ، المنصور ، صعب عليه . وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه
نقم على ابن رشد وأبعده .

ويقال : إنهما اعتذرا به ابن رشد أنه قال :

إنما قلت (ملك البرين) وإنما تصحفت على القارئ ، فقال (ملك البربر)

• • •

وكانت وفاة القاضي أبي الوليد بن رشد ، رحمه الله ، في (مراکش) أول

سنة خمس وتسعين وخمسة (٥٩٥) وذلك في أول دولة الناصر .

• • •

وكان ابن رشد قد عمر طويلاً ، وخلف ولداً طيباً ، عالماً بالصناعة يقال له :

أبو محمد عبد الله .

وخلف أيضاً أولاداً قد اشتغلوا بالفقه ، واستخدموا في قضاء (الكور) .

• • •

ومن كلام أبي الوليد بن رشد ، قال :

من اشتغل بعلم التشريع ، ازداد إيماناً بالله .

• • •

ولأبي الوليد بن رشد من الكتب :

كتاب : التحصيل ، جمع فيه اختلاف أهل العلم ، من الصحابة ،

والتابعين ، وتابعهم .

ونصر مذاهم وبين مواضع الاحتمالات ، التي هي مثار الاختلاف .

كتاب : المقدمات في الفقه .

كتاب : نهاية المجتهد في الفقه ^(١) .

كتاب : الكليات ^(٢)

• (٣) : شرح الأرجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا ، في الطب .

(١) حل هو غير كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) أو هو هو ، وحرف الاسم ؟

(٢) وهو الذي تكلم عنه ابن رشد كلاماً طويلاً في صدر هذا الفصل .

(٣) هذه العلامة وضعتها رمزاً لكتاب لم يذكر في الدلالة عليه لفظ (كتاب) .

كتاب : الحيوان .

- : جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات .
- كتاب : الضروري في المنطق ، ملحق به تلخيص كتب أرسطوطاليس ، وقد لخصها تلخيصاً تاماً مستوفياً .

- : تلخيص (الإلهيات) لنيقولائوس .
- : تلخيص كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطوطاليس .
- : تلخيص كتاب (الأخلاق) لأرسطوطاليس .
- : تلخيص كتاب البرهان لأرسطو طاليس .
- : تلخيص كتاب (السماع الطبيعي) لأرسطو طاليس .
- : شرح كتاب (السماء والعلم) لأرسطوطاليس .
- : شرح كتاب (النفس) لأرسطوطاليس .
- : تلخيص كتاب (الاسطقسات) لجالينوس .
- : تلخيص كتاب (المزاج) لجالينوس .
- : تلخيص كتاب (القوى الطبيعية) لجالينوس .
- : تلخيص كتاب (العلل والأعراض) لجالينوس .
- : تلخيص كتاب (التعرف) لجالينوس .
- : تلخيص كتاب (الحميات) لجالينوس .
- : تلخيص أول كتاب (الأدوية المفردة) لجالينوس .
- : تلخيص النصف الثاني من كتاب (حيلة البرء) لجالينوس .
- كتاب : (تهافت التهافت) يرد فيه على كتاب (التهافت) للغزالي .
- كتاب : (منهاج الأدلة) في علم الأصول .
- كتاب : صغير سماه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)
- : (المسائل المهمة) على كتاب (البرهان) لأرسطوطاليس .
- : شرح كتاب (القياس) لأرسطوطاليس .
- مقالة : في (العقل)

مقالة : في (القياس)

كتاب : في (الفحص) هل يمكن العقل الذي فينا ، وهو المسمى ؛ (الهولاني) :

أن يعقل الصور المفارقة بآخره ، أولاً يمكن ذلك ؟ وهو المطلوب الذي كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب (النفس)

مقالة : في أن ما يعتقده (المشاؤون) وما يعتقده (المتكلمون) من أهل ملتنا ، في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى .

مقالة : في التعريف :

بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعه ، في صناعة المنطق التي بأيدي الناس .

وبجهة نظر أرسطوطاليس فيها .

ومقدار ما في كتاب ، كتاب ، من أجزاء الصناعة الموجودة في كتب أرسطوطاليس ، ومقدار ما زاد ؛ لاختلاف النظر ، يعني نظريهما .

مقالة : في اتصال العقل المفارق بالإنسان .

مقالة : أيضاً في اتصال العقل بالإنسان .

• : مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطفيل ، وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم ؛ (الكليات)

كتاب : في الفحص عن مسائل وقعت في (العلم الإلهي) في كتاب (الشفاء) لابن سينا .

مسألة : في الزمان .

مقالة : في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم ، وبرهانه في وجود المادة الأولى ، وتبيين أن برهان أرسطوطاليس هو الحق المبين .

مقالة : في الرد على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات إلى : ممكن على الإطلاق .

ويمكن بذاته واجب بغيره .

وإلى واجب بذاته .

مقالة : في المزاج .

مسألة : في نوائب الحمى .

مقالة : في حميات العفن .

مسائل : في الحكمة .

مقالة : في حركة الفلك .

كتاب : فيما خالف أبو نصر لأرسطوطاليس ، في كتاب (البرهان) من

تربيته ، وقوانين البراهين ، والحدود .

مقالة : في (الترياق)^(١) .

(١) هذا آخر النص المقتبس من كتاب « عيون الأتياء في طبقات الأطباء » .

تهافت التهافت

هذا هو اسم الكتاب الذى تقدمه اليوم للقراء ، وليس لهذا الاسم مجرد الدلالة على الكتاب ، بل له إلى جانب ذلك دلالة على موضوع الكتاب ، ودلالة على البواعث التى دفعت إلى تأليف الكتاب : فلقد وضع الغزالي كتابه الذى قيل عنه : إنه طعن الفلاسفة طعنة لم تقم لها بعد في الشرق قائمة . واختار له اسم (تهافت الفلاسفة) وعنى بهذا الاسم فوق دلالاته على الكتاب الشهير بالفلاسفة ، والإعلان عنهم بأنهم متهافون . فحسب من يقرأ عنوان الكتاب فقط ، أو حتى يسمع به ، أن يعرف أنه محاولة لإثبات تهافت الفلاسفة .

• • •

وعنى بالتهافت ما أوضحه في المقدمة الأولى من نفس الكتاب بقوله :
(. . . فلنقتصر على إظهار التناقض في رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول^(١))

فالتهافت الذى اختاره مضافاً إلى الفلاسفة ، معناه التناقض ، أى تناقض الفلاسفة ، يعنى تناقض أفكارهم وتعارضها وتساقلها ، وليس كالتناقض اسم يؤدى ما يؤدى من دلالة على هوان الفكر الموصوف به ، وسخفه ، وحقارته . فكان الغزالي أقسى ما يكون على الفلاسفة بهذه التسمية .

• • •

فلما تعرض ابن رشد للدفاع عنهم لم يشأ أن يكون عليه أقل قسوة منه عليهم ، ولما لم يكن هناك من سبيل إلى أن يكون عليه أشد قسوة منه عليهم ، حيث أن اسم التناقض الذى اختاره الغزالي اسماً لكتابهم يصور النهاية في جانب النقص ، فقد استعمل ابن رشد نفس الاسم الذى استعمله الغزالي ، وهو التناقض ، ولعله لم يضيفه إلى الغزالي فيقول : (تهافت الغزالي) كما قال الغزالي : (تهافت الفلاسفة) لأن

(١) ص ٧٤ الطبعة الثالثة نشر دار المعارف .

هذه التسمية قد تعنى تناقض الغزالي في جانب من جوانبه وناحية من نواحيه ، كما قصد الغزالي بـ (تهافت الفلاسفة) تناقضهم في بعض مسائل العلم الإلهي ، وبعض مسائل العلم الطبيعي ، لا في كل مسائل هذين العلمين ، ولا في غيرها من مسائل علومهم الأخرى ، كما أوضح ذلك غاية الإيضاح في مقدمة كتابه (مقاصد الفلاسفة)

• • •

وإن غفل قوم عن ذلك في القديم والحديث ، وظنوا أن الغزالي يحمل على التفكير العقلي جملة ويكرهه ، ويحاربه ، ويريد أن لا يكون ، ومن هنا قالوا ما قالوا : من أن الغزالي قد ضرب الفلسفة — يعنون كلها — ضربة لم تقم لها بعد في الشرق قائمة .

ومن الغريب أنه حتى في عصرنا هذا ، بعد ما تيسر طبع كثير من الكتب ، وتيسر تبعاً لذلك الاطلاع على كثير من كتب الغزالي ، ما يزال بعض المنتسبين إلى العلم ، والواضعين أنفسهم بين أهله في مقام الصدارة ، يجهلون هذه الحقيقة ، وقد يبلغ بهم الأمر أن يزعموا أن الإسلام ، فضلاً عن الغزالي ، يكره الفلسفة ويحاربها . ونحسب أن الأمر قد أصبح لدى من يحرصون على أن يعرفوا الحق في هذا الشأن أوضح من أن يحتاج إلى مزيد من القول فيه .

• • •

وعلى أساس من هذا الفهم الذي أدركه ابن رشد غاية الإدراك لم يشأ أن يسمى كتابه (تهافت الغزالي) لأن هذه التسمية قد تعنى كما قلنا : أن الغزالي متناقض في بعض أفكاره .

وقد لا يكون هذا البعض الذي تناقض فيه الغزالي هو ذلك الذي خاصم فيه الفلاسفة .

وحيث كان باب هذا الفهم مفتوحاً لوسمى ابن رشد كتابه (تهافت الغزالي) وهو يريد أن ينصف الفلاسفة في خصوص ما خاصمهم فيه الغزالي ، كان لا بد له من أن يسلط التناقض على نفس الأفكار التي يعتقد الغزالي أنه هدم بها أفكار الفلاسفة ، واللفظ الذي يؤدي على وجه التحديد ، هذا المعنى هو (تهافت كتاب

الغزالي المسمى تهافت الفلاسفة) الذي يؤول بالاختصار إلى (تهافت التهافت) .

وإذ كانت تسمية الغزالي كتابه : (تهافت الفلاسفة) متضمنة لدعوى تناقضهم وكان ما بين دفتي كتاب (تهافت الفلاسفة) من البداية إلى النهاية ، تدليلاً على هذه الدعوى .

فإن تسمية ابن رشد كتابه : (تهافت التهافت) متضمنة لدعوى تناقض أفكار الغزالي التي يعتقد أنه هدم بها آراء الفلاسفة ، وما بين دفتي كتاب (تهافت التهافت) ليس إلا تدليلاً على هذه الدعوى .

وإذن فإن تلك أسماء الكتابين قد دلت على المعركة الناشئة بين الغزالي في طرف وبين ابن رشد ممثلاً للفلاسفة في طرف آخر ؛ فهي دلالة لا تزيد عن إعلان حرب ، أما الحرب الحقيقية حرب الرأي للرأي والدليل للدليل ، فتلك هي ما بين دفتي الكتابين .

وقد كان يودى أن أخوض معهما هذه المعركة ، أو في تعبير آخر أسكن من حدثها ، إن أمكن أن يكون الفصل في الخصومة ، والحكم للمحق على المبطل ، مزيلاً لأسباب الخلاف بينهما ، كما فعلت شيئاً من ذلك في البحوث التي قدمت بها لقسمي الطبيعيات والإلهيات من كتاب (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا .

ولست أستكثر على نفسي أن أقوم بدور كهذا ، بين ابن رشد والغزالي ؛ فإن الفلسفة ليست وفقاً على أسماء ، ولا على زمن ، ولقد مارسها مدة ، بروح الطالب للحقيقة ، المخلص في طلبها ، المعطى لنفسه حق الفهم ، العازف عن القناعة بالتقليد ، فاستبان لي من ضعف آراء بعض هؤلاء المشهورين ، ما أمكنني في وضوح أن أدل عليه ، وأن أبرزه ، وأظهره ، ولقد صنعت شيئاً من ذلك في مقدمة كتاب (ميزان العمل) للغزالي الذي أرجو أن يتم طبعه قريباً .

ولقد استبان لي هنا ، من قراءة كتاب (تهافت التهافت) قراءة فاحصة شاملة للمرة الأولى ، بعد أن قرأت كتاب (تهافت الفلاسفة) على هذا النحو جملة مرات

أن هنالك ، بين هذين الرجلين ، مجالاً في القول لمثل ، ولكثرة ما استبان لي في هذا الشأن ، وأهمية ذلك الذي استبان ، ترجح لدى أن أصنع فيه كتاباً أو كتيباً يكون بحثاً مستقلاً يقوم بنفسه بدل أن يزيد من مشقة كتاب آخر .

على أني لن أغفل الإشارة إلى بعض هذه المسائل خلال ما سأعرض له ، فيما يلي ، من بحوث إن شاء الله .

سباب الغزالي للفلاسفة

و

سباب ابن رشد للغزالي

إن السباب ليس فلسفة ، ولا يصلح أن يكون لوناً من ألوانها ، حتى ولو على سبيل المجاز . ومع ذلك ، ورغم ذلك ، فقد وقع فيه هذان الفيلسوفان . وقد سبقت الإشارة إلى ما في تسمية كتابهما من الدلالة على ذلك ، وقد كان الغزالي هو البادئ بهذه التسمية ، ولم يقتصر أمر الغزالي في هذا الشأن على هذه التسمية ، بل ورد في ثنايا كتابه شيء ليس باليسير من أمثال ذلك ، فهو يقول مثلاً :

(... ما ذكرتموه تحكمات . وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاها الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه ، أولو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقليل ، إنها ترهات . لا تفيد غلبات الظنون^(١))

وذلك في مقام الحديث عن نشأة الكائن الأول الواحد عن الإله ، ونشأة ثلاثة كائنات عن هذا الكائن الأول الواحد ، باعتبار أن فيه جهات ثلاثة . . انظر بقية البحث هناك .

• • •

ويقول :

(من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج ، إذا أورد عليهم إشكال في معرض الحجاج . قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات .

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٤٤ الطبعة الثالثة نشر دار المعارف .

فن يقلدهم في كفرهم ، إن خطر له إشكال على مذهبهم . يحسن الظن بهم ويقول : لا شك أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر على^١ دركه ؛ لأنني لم أحكم المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات^(١)

• • •

ويقول :

(ليعلم أن الخوض في حكاية الفلاسفة تطويل ، فإن حبطهم طويل . . (٢))
ويقول في نفس هذا الموضع ، في شأن الفارابي وابن سينا :

(وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام ، الفارابي ، أبو نصر ، وابن سينا ، فتنصرف على إبطال ما اختاره وآياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال . . .)

• • •

والغزالي عبارات أخرى في ثنايا الكتاب شبيهة بهذه العبارات . وقد أخذها عليه كثير من اطلعوا على كتابه ، ضناً بالعلم أن يخلط بالسباب ، وبالعلماء أن يجاوزوا حدود البيان ، ولم حق في ذلك ؛ غير أن الغزالي يرى أن الظروف التي أحاطت به تبرر له التشنيع على الفلاسفة ، لترع ثقة الجمهور منهم . تلك الثقة التي أولاها الجمهور لإياهم ، وكان من نتائجها أن أهلك نفسه بالتحلل من دينه ، ظناً منه أن الفلاسفة لا يخطئون ، وأنهم مع ذلك لا يؤمنون بالأديان . ونتيجة لذلك عميت القوضى العقيدية ، واضطربت أفكار الناس ، ووقعوا في شبه ما وقع فيه الناس في زماننا هذا ، نتيجة لتوافد الأفكار الخطرة الهدامة على بلاد المسلمين من هنا وهناك ، فتحلل الناس من رباط الفضيلة ، وانساقوا إلى ما يشبه الإباحية .
وفي ذلك يقول الغزالي في خطبة كتاب التهافت :

(. . . أما بعد فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأكراب والنظرأ بمزيد الفطنة والدكاء . وقد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات واستهانوا

(١) المصدر السابق ص ٨٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٤ .

تبعبدات الشرع وحلوه ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقبوده ، بل خلعوا بالكلية ربة الدين ، بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً ، وهم بالآخرة هم كافرون . ولا مستند لكفرهم .

غيرُ تقليد إلى كتقليد اليهود والنصارى ، إذ جرى على غير دين الإسلام نشوئهم ، وأولادهم . وعليه درج أبائهم وأجدادهم .

وغيرُ بحث نظري ، صادر عن التعرُّ بأذيال الشبه الصارقة عن صوب الصواب ، والاتخذاع بالخيلات المزخرفة كلامع السراب . كما اتفق لطوائف من النظائر ، في البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع والأهواء .

وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقرات ، وأفلاطون . وأرسطاطاليس ، وأمثالهم ، وأطباء طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنة ، باستخراج تلك الأمور الخفية وحكايتهم عنهم أنهم ، مع رزاة عقولهم ، وغزارة فضلهم ، منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والمثل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة .

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر ، تحيزاً إلى غمار الفضلاء يزعمهم ، وانحراطاً في سلكهم ، وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدعماء ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء .

ظناً بأن إظهار التكليس في التزوع عن تقليد الحق ، بالشروع في تقليد الباطل ، جمال .

وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخبال .

فأية رتبة في عالم الله أحسن من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ، دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً .

والبله من العوام بمحزل عن فضيحة هذه المهواة ، فليس في سجينهم حب التكليس بالنسبة بذوى الضلالات .

فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة براء . والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حواء .

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، انثدبت لتحرير هذا الكتاب ، ردّاً على الفلاسفة القدماء ، مبيّناً تهافت عقيدتهم ، وتناقض كلماتهم فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته ، التي هي على التحقيق مضحك العقلاء ، وعبرة عند الأكفيا ، أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدُهماء ، من فنون العقائد والآراء .

هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليداً اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ، على الإيمان بالله واليوم الآخر .
وان الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدين بالمعجزات .

وأنت لم يذهب إلى إنكارهما إلا شذمة يسيرة ، من ذوى العقول المنكوسة ، والآراء المعكوسة ، الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعاب بهم فيما بين النظر ، ولا يعملون إلا من زمرة الشياطين الأشرار ، وغمار الأغبياء والأغمار .
ليكف عن غلوائه من يظن أن التجميل بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه ، ويشعر بفطنته وذكائه ، إذ يتحقق :
أن هؤلاء الذين يشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد الشرائع .

وأنهم مؤمنون بالله ، ومصدقون برسله .
وأنهم اختطبتوا في تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها ، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل .

ونحن نكشف عن فنون ما اتخذوا به ، من التخاييل والأباطيل ، ونبين أن كل

ذلك تهويل ، ما وراءه تحصيل ، والله تعالى ولي التوفيق (

• • •

ولما كان كتاب (تهافت الفلاسفة) أكثر تداولاً بين القراء من كتاب (تهافت التهافت) وكل من يقرأ كتاب (تهافت الفلاسفة) يطلع بلا شك على هذه العبارة وأمثالها التي تفيد قدح الغزالي في الفلاسفة .

قرّ في أذهان الناس أن الغزالي قد دنس شرف العلم بخلطه بإياه بما ليس من العلم في قليل ولا كثير . ألا وهو الشتائم التي وجهها إلى الفلاسفة ، وإلى المخدوعين بالفلاسفة ، ولعل الكثيرين منهم ، لعدم إحاطتهم بالكتاب ، وفهمهم للظروف التي أحاطت بالكتاب ، لا يعرفون البواعث التي حملت الغزالي على أن يصنع ما صنع . وقرّ في أذهانهم أيضاً أن الغزالي انفرد بهذا الصنيع دون غيره من الفلاسفة ، وإن أضع بين أيديهم نماذج مما وجهه ابن رشد للغزالي في كتابه (تهافت التهافت)

• • •

في التعليق على قول الغزالي في حق الفلاسفة :

(ما ذكرتموه تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات . (١) إلخ) يقول ابن رشد :

(لا يبعد أن يعرض مثل هذا للجهال مع العلماء ، وللجمهور مع الخواص ، كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات ، فإن الصناع إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها ، هزئ بهم الجمهور ، وظنوا أنهم مبرسمون (٢) ، وهم في الحقيقة الذين يتزلون منزلة المبرسمين من العقلاء . والجهال من العلماء ، وأهل النظر (٣) .

• • •

ويقول أيضاً ابن رشد ، تعليقاً على نقد الغزالي لرأى الفلاسفة في كيفية علم الله :

(الكلام في علم الباري سبحانه ، بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدال

(١) انظر بقية العبارة فيما سبق ص ٢١ .

(٢) قال في القاموس (البرسام بالكسر علة يهلى فيها) أي يصاب صاحبها بالهذيان .

(٣) انظر هذا النص في المسألة الثالثة من كتاب (تهافت التهافت) لابن رشد .

في حال المناظرة : فضلاً عن أن يثبت في كتاب ، فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق ، وإذا خيض معهم في هذا ، بطل معنى الإلهية عندهم ؛ فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم ؛ إذ كان الكافي في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم .

ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور ، في تفهيم هذه الأشياء في الباري سبحانه ، بوجودها في الإنسان ، كما قال سبحانه :

﴿ لَمْ تَعْبُدُوا مَالًا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ﴾

بل واضطر^(١) إلى تفهم معان في الباري ، بتعثيلها بالجوارح الإنسانية مثل قواه سبحانه وتعالى :

﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ؟ ﴾

وقوله سبحانه وتعالى :

﴿ خَلَقْتُ يَدَيَّ ﴾

فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب ، إلا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني ، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها ، على النحو البرهاني ؛ إذا كان ذا فطرة فائقة ، مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس .

فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات ، التي تلك الأشياء سموم لها ؛ فإن السموم إنما هي أمور

(١) لا يعجبنا من ابن رشد التعبير بـ (اضطر) في جانب الله : فإنما يضطر إلى الشيء ، من تقييد به الخيل من الإتيان بما هو أنسب منه ، وهذا بالمعز أشبه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، ولقد يقال : إن ابن رشد يتحدث عن (الشرع) لا عن (الله) ذ (فاعل) (اضطر) إنما هو (الشرع) لا (الله) .

ولكن الشرع الذي يساق على لسانه النص القرآني كما فعل ابن رشد هنا مرتين ، لا يكون معناه إلا المشرع صاحب هذا النص القرآني ، وليس ذلك إلا الله سبحانه وتعالى .

مضافة^(١) ، فإنه قد يكون سمّاً في حق حيوان ، شيء هو غذاء في حق حيوان آخر

* * *

وهكذا الأمر في الآراء مع الإنسان ، أعنى قد يكون رأى هو سم في حق نوع من الناس ، وغذاء في حق نوع آخر .

فن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس ، بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية للناس .

ومن منع النظر مستأهلة ، بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس .
وليس الأمر كذلك ، بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان ، وغذاء لنوع آخر .

فن سم السم ، من هو في حقه سم ، فقد استحق القود^(٢) ، وإن كان في حق غيره غذاء .

ومن منع السم ممن هو في حقه غذاء ، حتى مات ، واجب عليه القود أيضاً .
فعل هذا ينبغي أن يفهم الأمر في هذا .

* * *

ولكن إذا تعدى الشرير^(٣) الجاهل^(٤) ، فسقى السم من هو في حقه سم ، على أنه غذاء ، فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفائه ؛ ولذلك استجزنا نحن التكلم في هذه المسألة ، في مثل هذا الكتاب ، وإلا لما كنا نرى أن ذلك يجوز لنا ، بل هو من أكبر المعاصي ، أو من أكبر القساد في الأرض ، وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة .

* * *

وإذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسألة ، فنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضع ، عند من لم يتقدم في تناقض بالأشياء التي يجب بها الارتياض ،

(١) يعنى تسمية

(٢) أى القصاص .

(٣) يعنى الفزأل .

(٤) يعنى الفزأل .

قبل النظر في هذه المسألة . . . (١)

هكذا يحكم ابن رشد على الغزالي بأنه : شرير جاهل ، وذنبه عند ابن رشد أنه تكلم في كتابه (تهافت الفلاسفة) في مسائل للعامة ، هي بالنسبة لهم مهلكة ، ومن حقها أن تصان إلا عن الخاصة ، كمسألة علم الله سبحانه وتعالى ، وهل هو زائد على الذات ؟ أو هو عين الذات .

وبما يقع من نفسى موقع الدهشة والغربة أن ابن رشد والغزالي يتفقان في المنهج الذى ذكره ابن رشد ، هنا ، وهو أن الأفكار غذاء الأرواح ، كما أن الطعام غذاء الأجسام . وكما أن ما هو غذاء لشخص ، قد يكون سمّاً مهلكاً بالنسبة لآخر . فكذا الأفكار ، فما هو ضرورى لفرد ، قد يكون هلاكاً لآخر . وإذا كان ابن رشد يقول :

(ومن منع النظر مستأمله ، بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس) ويقول :

(ومن سقى السم من هو فى حقه سم ، فقد استحقّ القود)
فإن الغزالي يتمثل ، فى أكثر من موضع ، وفى أكثر من كتاب ، بقول الشاعر :

فن منح الجهال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم
والغزالي هو الذى يقول :

(صدور الأحرار ، قبور الأسرار)

وهو يعنى : (السر) العلم والمعرفة بالنسبة لمن لا يكون أهلاً لها ، كما هو واضح من مساق قوله هذا .

والغزالي أيضاً هو الذى يردد فى أكثر من موضع ، وفى أكثر من كتاب من كتبه ، ذلك الأثر :

(خاطبوا الناس على قدر عقولهم ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟)

(١) انظر النص فى المسألة السادسة .

والغزالي فوق هذا وذلك هو الذي يقول في كتابه (القسطاس المستقيم ^(١))
(الناس ثلاثة أصناف :

عوام : وهم أهل السلامة البله .

خواص : وهم أهل الذكاء والبصيرة .

ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل .

أما الخواص ؛ فلأن أعاجلهم ؛ بأن أحلهم الموازين القسط ، وكيفية الوزن بها . فيرتفع الخلاف بينهم على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :
إحداها : القريحة النافذة ، والفطنة القوية ، وهذه عطية فطرية ، وغريزة جبلية ، لا يمكن كسبها .

الثانية : خلو باطنهم من تقليد وتعصب لمذهب موروث مسموع ؛ فإن المقلد لا يصغي ، والبليد وإن أصغى فلا يفهم .

الثالثة : أن يعتقد فيّ أنى من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بأنك من أهل الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك .

وأما البله ، وهم جميع العوام ، وهم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ، فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة .

كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة .

وأدعو أهل الشغب بالمجادلة .

وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذه الثلاثة في آية واحدة حيث قال :

﴿ اذْعُرْ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾

فعلّم أن المدعو إلى الله بالحكمة قوم .

وبالموعظة قوم .

وبالمجادلة قوم .

(١) وهو يعد الآن لطبع قريباً إن شاء الله في (دار إحياء الكتب العربية) لأصحابها صبي الباني الحلبي وشركاء .

فإن الحكمة إن غذى بها أهل الموعظة أضرت بهم ، كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير .

وإن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمازوا منها كما يشمثر طبع الرجل القوى من الارتضاع بلين الأدب .

وإن من استعمل الجدال ، مع أهل الجدال ، لا بالطريق الأحسن ، كما تعلم من القرآن ، كان كمن غذى البدوى بخبز البر ، وهو لم يألف إلا التمر ، أو البلدى بالتمر ، وهو لم يألف إلا البر .

وأما أهل الجدال ، فهم طائفة فيهم كياسة ، ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة ، إذ كانت القطرة كاملة ، ولكن في باطنهم خبث وعناد ، وتمعصب وتقليد .

فلذلك يمنعهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكثنة على قلوبهم أن يفقهوه ، وفي آذانهم وقرا .

وإني أدعهم ، بالتلطف ، إلى الحق .
وأعني بالتلطف أن لا أتعصب عليهم ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتي هي أحسن .

• • •

ففي هذا النص ما يدل دلالة واضحة قوية .
على أن الغزالي يرى نفس ما يراه ابن رشد ، من أن استعدادات الناس متفاوتة ، ومن أنه لا مندوحة من إعطاء كل طبقة منهم ، ما يوافق استعدادها .
وهل أن :

من يجعلهم ابن رشد أهلا للطريق البرهاني .
لا يختلفون عن يجعلهم الغزالي أهلا لمعالجة الموازين القسط وكيفية الوزن بها .

• • •

والغزالي كذلك هو الذى يقول فى كتابه (ميزان العمل)
(المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له في المباحات والمناظرات .
 والأخرى : ما يسارُّ به في التعليمات والإرشادات .
 والثالثة : ما يعتقده المرء في نفسه مما انكشف له من النظريات .
 ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالمعنى الأول : فهو نمط الآباء والأجداد ، ومذهب المعلم ،
 ومذهب أهل البلد الذي فيه النشوء .
 وذلك يختلف بالبلاد والأقطار .
 ويختلف بالمعلمين .

فن ولد في بلد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفعية ، أو الحنفية ، انغرس
 في نفسه منذ صباه ، التعصب له ، واللب عنه ، والدم لما سواه .
 فيقال : هو أشعري المذهب ، أو معتزلي ، أو شفعوي ، أو حنفي .
 ومعناه : أنه يتعصب له ، أي ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاتة .
 ويجرى ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض .

المذهب الثاني : ما يُنطق به في الإرشاد والتعليم ، لمن جاء مستفيداً مسترشداً ،
 وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ، فيناظر كل مسترشد
 بما يحتمله فهمه .

فإن وقع له مسترشد ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان ،
 وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ، ولا منفصلاً عنه ، لم يلبث
 أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به .

فينبغي أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ،
 ويفرح بهم ويشبههم عوضاً جزاء .

وإن احتمل أن يكشف له ما هو الحق المبين يكشف له .
 فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد ، على حسب
 ما يحتمله فهمه .

المذهب الثالث : ما يعتقده الرجل سرّاً بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه

غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الاطلاع على ما أطلع عليه ، ويفهمه .

وذلك بأن يكون المسترشد ذكياً ، ولم يكن قد رسخ في نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه ، وعلى التعصب له ، ولم يكن قد انصبغ به قلبه انصباعاً لا يمكن محوه منه ، ويكون مثاله ككاغد كتب عليه ما غاص فيه ، ولم يمكن إزالته إلا بحرق الكاغد وخرقه .

فهذا رجل فسد مزاجه ويش من صلاحه ، فإن كل ما يذكر له على خلاف ما سمعه لا يقنعه بل يحرص على أن لا يقنع بما يذكر له ، ويحتال في دفعه ، ولو أصغى غاية الإصغاء ، وانصرفت همه إلى الفهم ، لكان يشك في فهمه ، فكيف إذا كان غرضه أن يدفعه ولا يفهمه .
فالسبيل مع مثل هذا أن يسكت عنه ، ويترك على ما هو عليه ، فليس هو أول أعمى هلك بضلّاته) .

هكذا يظن الغزالي في وصف مزاي الشخص الذي يمكن أن يكشف بالحق الصراح ، ويظن في ذم من يكون على خلاف أوصافه .
والغزالي بهذا يكاد يلتقي مع ابن رشد في أن للحق أهلاً مخصوصين هم الذين يكشفون بالحق الصراح ، ومن عداهم لا يعطون إلا القدر الذي يطيقونه فقط .
وربما لا يكون بين الرجلين خلاف في هذا الشأن إلا في جزئية واحدة داخلية في هذا المنهج هي ما أشار إليها ابن رشد في قوله السابق :
(فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ، ولذلك لا يجب أن تثبت إلا في كتاب من الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني ، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تمصيل علوم آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها ، على النحو البرهاني . .)

ذلك أن ابن رشد يقرر في هذا النص أن الفلسفة الإلهية يجب أن تسبق بدراسة علوم أخرى على الطريق البرهاني ، ولعل ابن رشد يعنى بذلك ما عناه غيره من الفلاسفة

الذين خالفهم الغزالي وعاب عليهم رأيهم ، حيث يقول في كتابه (تهافت الفلاسفة) :
(من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج إذا أورد عليهم إشكال في معرض
الحجاج ، قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهي أعصى العلوم على
الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم
الرياضيات والمنطقيات .

فمن يقلدهم في كفرهم إن خطر له إشكال على مذهبهم يحسن الظن به ويقول :
لا شك في أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر على دركه ، لأنني لم
أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات) .

ثم يعيب الغزالي عليهم هذا الشرط قائلاً :
(أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل - وهو الحساب - فلا تعلق
لها بالإلهيات) .

وكذلك قال الغزالي عن الهندسيات ، فهو لا يرى أن الرياضة بأي فرع من
فروعها ، تعتبر مقدمة ضرورية للإلهيات .
أما عن المنطق فيقول الغزالي :

(نعم قولهم : إن المنطقيات لا بد من إحكامها صحيح ، ولكن المنطق ليس
مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن « الكلام » كتاب « النظر » .
فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً ، وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك
الحقول » ...)

على أن أمر الخلاف في هذه المسألة قد يهون إذا نظرنا إلى أن المنطق إذا
اعتبر بداية لا بد منها للإلهيات ، فهو ليس بداية بإطلاق ، فلن يستطيع دراسة
المنطق ولا فهم المنطق إلا شخص تدرس بألوان من العلوم من شأنها أن تشدّ الذهن
وتصقله ، سواء كان ذلك رياضة أو غيرها .

وعلى هذا يكون ابن رشد والغزالي متفقين على المنهج ، الذي يقضى بأنه ليس
كل شخص أهلاً لأن يكشف بحقائق العلوم الإلهية ، فكيف إذن اختلفا في
مسألة (علم الباري سبحانه بذاته وبغير ذاته) ؟

فوضعها الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) ليجادل بشأنها الفلاسفة :
وينحض وجهة نظرهم فيها .
وأنكر عليه ابن رشد ذلك: وشنع عليه التشيع الذي نقلنا نصه في العبارة التي
اقتبسناها آنفاً ؟ .

وأكاد لا أفهم وجهة نظر ابن رشد في إنكاره على الغزالي أن يعرض لمسألة
علم الباري سبحانه بذاته وبغير ذاته في كتاب له يناقش فيه وجهة نظراً يؤمن
بصحتها ، ليمهد بذلك لعرض وجهة نظره التي يؤمن بأنها هي الصواب ، وهو بهذا
العمل لم يحدث حدثاً جديداً ، ولم يخلق من العدم إشكالاً لم يكن موجوداً ، ولم
يثر حرباً يعكر بها حياة كانت صافية ، فالمشكلة أقدم من الغزالي وأقدم من ابن
سينا ، عرفها وعرض لها في المحيط الإسلامي ، قبل ابن سينا والغزالي وابن رشد .
المعتزلة وأهل السنة ، وتخاصموا بشأنها ، وقد كان رأى المعتزلة هو تقريباً الرأى
الذى اعتنقه ابن سينا فيما بعد ، وكان رأى أهل السنة هو الرأى الذى دافع عنه
الغزالي ضد ابن سينا .

وسواء كان رأى المعتزلة في الصفات ، تابعاً من عند أنفسهم ، أو تأثروا به
من الأفكار الأجنبية التي تسربت إلى بيئتهم ، فقد شغل الناس في أيامهم بالقول
الكثير فيه ، هجومياً عليه ودفاعاً عنه ، ونشأ بشأنه نظريات متعددة .

فمن قائل : إن الصفات زائدة على الذات ، ولها وجودات مستقلة ، فلكل
صفة وجود زائد على وجود الصفات الأخرى ، وعلى وجود الذات ، وأنه لو كشف
عنا الحجاب لرأينا هذه الصفات الزائدة على الذات رأى العين ، وهى أزلية أبدية .
ومن قائل : إنها كذلك إلا أنها ليست أزلية ، بل حادثة .

ومن قائل : إنها ليست عين الذات ، ولا غير الذات .

ومن قائل : إنه لا شيء هنالك سوى الذات .

ومن قائل : إنه لا شيء هنالك سوى الذات ، والاعتبارات المسماة عالمية

وقادريه . . إلخ

كان كل ذلك ، وغير ذلك ، معروفاً في البيئة الإسلامية قبل الغزالي : فاضت به الكتب ، وعقدت بشأنه المناظرات . فهذا هو الإمام أبو بكر محمد بن الطيب ، ابن الباقلاني المتوفى في العام الثالث بعد الأربعمائة ، أى قبل مولد الغزالي بنصف قرن ، وهذا هو كتابه المسمى بـ (التمهيد) يعرض لمسألة الصفات جملة .

فيبين وجهة نظر أهل السنة في أنها زائدة على الذات .
ثم يناصم المعتزلة السابقين في نشاطهم على أهل السنة ويرد على وجهة نظرهم المخالفة لوجهة نظر أهل السنة ، فيقول تحت عنوان .

(باب الكلام في الصفات) ضمن كلام طويل ، ما يأتي :

(فإن قال قائل : ولم قلتم : إن لتقديم تعالى :

حياة ، وعلماً ، وقدرة ، وسمعاً ، وبصراً ، وكلاماً ، وإرادة ؟

قليل له : من قبل أن :

الحى ، العالم ، القادر ، منا ، إنما كان حياً ، عالماً ، قادراً ، متكلماً ،

مريداً ، من أجل أن له :

حياة ، وعلماً ، وقدرة ، وكلاماً ، وسمعاً ، وبصراً ، وإرادة .

وأن هذه فائدة وصفه بأنه :

حى ، عالم ، قادر ، مريد .

يدل على ذلك أن الحى منا ، لا يجوز أن يكون :

حياً ، عالماً ، قادراً ، مريداً .

مع علم :

الحياة ، والعلم ، والقدرة .

ولا توجد به هذه الصفات ، إلا وجب بوجودها به أن يكون :

حياً ، عالماً ، قادراً .

فوجب أنها علة في كونه كذلك .

كما وجب أن تكون علة :

كون الفاعل ، فاعلاً .

والمريد ، مريداً .

وجود فعله وإرادته ، التي يجب كونه :

فاعلاً ، مريداً

لوجودها

وغير فاعل مريد

بعندها .

فوجب أن يكون الباري سبحانه :

ذا حياة ، وعلم ، وقطرة ، وإرادة ، وكلام ، وسمع ، وبصر .

وأنه لو لم يكن له شيء من هذه الصفات ، لم يكن :

حيّاً ، ولا عالماً ، ولا قادراً ، ولا مريداً .

لأن الحكم العقلى الواجب عن علة ، لا يجوز حصوله لبعض من هو له مع

عدم العلة الموجبة له ، ولا لأجل شيء يخالفها ، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة

الحكم^(١)

ويسترسل الإمام الباقلاني ، فيذكر فصلاً أخرى ، يمرض فيها أوجه نظر جديدة

لإثبات هذا الأمر الذي أثبت في هذا الفصل ، وهو زيادة الصفات على الذات ،

كما هو مذهب أهل السنة .

وبعد أن يطمئن الباقلاني ، إلى تصويب وجهة نظرهم ، يمرض لوجهة نظر

المخالفين من المعتزلة .

فيقول :

(باب الكلام في الأحوال على أبي هاشم)

وبعد أن يناقش الباقلاني في هذا الفصل نظرية الأحوال ، وهي أحد أوجه

تفسير زيادة الصفات على الذات ينتقل إلى مسألة العلم ، وهي المسألة التي ثار

ابن رشد ثورته العارمة بسببها على الغزالي ، ورواه من أجلها بأنه (شريك جاهل) لأنه

جادل بشأنها في كتاب ، فيقول الإمام الباقلاني :

(شبهة لهم في نفي العلم)

وتحت هذا العنوان يقول :

(يقال لهم - يعنى للمعتزلة - ما ^(١) أنكرتم أن يكون لله سبحانه علم به عليم ؟ فإن قالوا : لأنه لو كان له علم ، لوجب أن يكون عرضاً حادثاً ، وغير إله ، وحالاً فيه ، وغير متعلق بمعلومين ، على سبيل التفصيل ، وأن يكون واقعاً عن ضرورة أو استدلال ، وأن يكون مما له ضد ينفيه .

لأن كل علم عقلناه ، ثبت لعالم به في الشاهد المعقول ، فهذه سبيله . وإثبات علم على خلاف ما ذكرناه ، قول لا يعقل ، وخروج عن حكم الشاهد والمعقول .

وذلك باطل باتفاق .

فيل لهم : ولم زعمتم أن القضاء بخلاف الشاهد والوجود محال ؟ وأن الشاهد والوجود دليل على ما وصفتم ؟ فلا يحدون في ذلك متعلقاً .

ويقال لهم : ما أنكرتم أن على اعتلالكم من استحالة :

وجود إنسان ، لا من نقطة ؟

وطائر لا من بيضة ؟

وبيضة لا من طائر . ؟

وفاعل فعل الأجسام ؟

لأن ذلك أجمع مما لم يوجدو يعقل في الشاهد . وهذا لحوق بالدهر .

ويقال لهم : فأحبوا حياً عالماً قادراً لنفسه ، لأنكم لم تجلوا ذلك في الشاهد .

ثم يقال لهم : فما أنكرتم على اعتلالكم أن لا يصح كون صانع العالم ، جل ذكره ، عالماً ؟ لأن العالم في الشاهد والمعتزلة وكل ما أثبتناه عالماً ، في شاهدنا ، لا يكون إلا جسماً محدثاً ، متحيزاً ، حاملاً للأعراض ، مؤتلفاً ، متغايراً ، ومتبعضاً ،

(١) أى لم إنكاركم أن يكون ... إلخ .

ومضطراً أو مستدلاً .

ولا بد أن يكون ذا قلب ورطوبة ، وأن لا يكون الله سبحانه شيئاً موجوداً ،
لأن الشيء المعقول لا يخرج عن أن يكون جسماً ، أو جوهرأ ، أو عرضاً .
فإن مروا على ذلك ، تجاهلوا وتركوا التوحيد .
وإن أبوه ، تركوا تعلقهم بمجرد الشاهد والوجود .

• • •

فإن قالوا : ليس علة كون العالم عالماً ، ما وصفتم ، ولا حده ، ولا معنى كونه
عالماً ، أنه جسم أو ذو قلب ، أو مستدل أو مضطر .

قيل لهم : فكذلك وليس علة كون العلم علماً ، ما وصفتم ولا حده ، ولا معنى
كونه علماً أنه محدث ، عرض ، غير العالم وحال فيه ، واستحالة تعلقه بمعلومين ،
وأنه ضرورة أو استدلال ، لأنه قد يشركه في جميع هذه الأوصاف ما ليس بعلم ؛
لأن الحركة لا تتعلق بمعلومين ، وتقع اضطراراً ، أو اكتساباً ، وهي عرض محدث
غير العالم ، وليست من العلم بسيل .

فجاز لذلك إثبات علم على خلاف صفة ما ذكرتم ، كما جاز ذلك في الشيء
والعالم .

• • •

ثم يقال لهم : فإن كنتم على الشاهد تعتمدون وعليه تعولون ؛ فأوجبوا إذا كان
البارئ سبحانه عالماً ، أن يكون ذا علم . وهذا أوجب ؛ لأنه غير منتقض من أحد
طرفيه ؛ لأن كل عالم منا ، فهو ذو علم ، وكل ذو علم ، فهو عالم .
وليس كل محدث عرضاً غير العالم ، وحالاً في قلب ، وما يستحيل تعلقه
بمعلومين ، على وجه التفصيل ، فهو علم .

فإن جاز إثبات عالم ليس بذى علم ، وإن كان ذلك خلاف المعقول ، جاز
أيضاً إثبات علم ، ليس بعرض محدث حال ، غير العالم . وإن كان ذلك خلاف
المعروف في الشاهد والوجود .

وإن هم قالوا : هذه الأوصاف هي شروط في كون العلم علماً وليست بعلة
لكونه علماً ، ولا حدأ له .

قيل لهم : لم قلتم ذلك ، فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا ، إلا بأنهم لم يجدوا علماً يتفك من ذلك .

فيقال لهم : فما أنكرتم أيضا أن يكون جميع ما عارضناكم به في العالم ، من شروط كونه عالما ، وإن لم يكن من حده ، ولا معنى وصفه أنه عالم ، ولا من علة كونه عالما . بدلالة أنا لم نجد ولم نعقل بيننا إلا كذلك .

• • •

ثم يقول الباقلاني :

(شبهة أخرى لهم)

فلان قالوا : فإن كان الباري سبحانه ذا علم ، لم يزل به عالما ، لوجب أن يكون قديما لنفسه .

ولو كانا قديمين لأنفسهما ، لوجب :

أن يكونا مثليين مشتبهين .

وأن يكون العلم إلها حيا ، قادرا ، عالما بنفسه .

وأن يكون العالم صفة غير حي^(١) ، ولا عالم ، ولا قادر ، ولا قائم بنفسه ، من حيث أشبه ما هذه صفته .

فلما فسد ذلك فسد أن يكون له علم .

فيقال لهم أولا : لم قلتم إن المشركين في صفة واحدة من صفات النفس ، يجب أن يكونا مثليين ؛ فلما لكم في ذلك مخالفون .

ثم يقال لهم : ما أنكرتم ، إن كان ما قلتموه في ذلك صحيحا ، أن يكون السواد والبياض ، مشتبهين من حيث كانا خلافتين ، غيرين لأنفسهما ، وكان وصفهما بذلك متساويا .

فلا يجدون لذلك مدفعا .

• • •

ثم يقال لهم : إن كان ما قلتموه واجبا ، فما أنكرتم أن يكون الإنسان مثلا

(١) أى يكون العلم نفسه عالما ؛ حيث إنه أصبح مثلا للباري ، والعالم غير حي ، فيكون العلم صفة غير حي فيقال لغير الحي : عالم . وفي الكلام نظر فتأمل . ولعل في التمس تحريفا .

لعلمه ؛ إذ كانا محدثين لأنفسهما ؟

فإن قالوا : ليس المحدث عندنا محدثاً لنفسه ، بل محدث ، لا لنفسه ، ولا لعله . فلم يجب ما سألتكم عنه .

قليل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون كل قديم وصف بالقدم ؛ من صفة وموصوف فإنه قديم لا لنفسه ولا لعله ، فلا يجب بذلك تماثل القديمين ؟

فإن قالوا : إنما يجب أن يكون القديم قديماً لنفسه ، لأن نفسه لا تعلم إلا قديمة .

قليل لهم : فقولوا لأجل هذا يعينه : إن السواد والبياض شيان غيران خلافاً ، لوان ، عرضان لأنفسهما ؛ لأنهما لا يعلمان إلا كذلك .

وقولوا أيضاً : إن كل واحد منهما واحد لنفسه ؛ لأن نفسه لا تعلم إلا واحدة . فإن مروا على ذلك قليل لهم : فما أنكرتم من وجوب تماثلهما ، إذا كانا مشتركين في هذه الأوصاف لأنفسهما ؟ ولا محيص لهم من ذلك .

وإن أبوه قالوا : إن هذه الأوصاف جارية على السواد والبياض ، لا لأنفسهما ، ولا لعله ، وإن لم تعلم أنفسهما إلا عليها .

قليل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون القديم وعلمه ، قديمين لأنفسهما ولا لعله ، وإن لم تعلم أنفسهما إلا قديميتين . ولا فضل لكم في ذلك . وفيه سقوط ما حولوا عليه .

• • •

ثم يقول الباقلاني :

(شبة أخرى لهم)

وإن قالوا : الدليل على أن الله سبحانه لا يجوز أن يكون عالماً بعلم ، أنه لو كان له علم ، لوجب أن يتعلق بالمعلومات على وجه تعلق علومنا بها .

وأو كان كذلك لوجب أن يكون علمه من جنس علومنا ؛ لأن العلمين إنما يجب تماثلهما لتعلقهما بمعلوم واحد على وجه واحد .

فلما لم يميز أن يكون علمه من جنس علومنا ، ثبت أنه لا علم له .

يقال لهم : لم قلتم : إن طريق العلم بتماثل العلمين المحدثين هو أن يكون متعلقهما

واحدًا ، على وجه واحد ؟ أباضطرار علمتم هذا ؟ أم بنظر واستدلال ؟
 فإن قالوا : باضطرار ، أمسك عنهم ، أو قلب الكلام عليهم في منع تماثل
 ما هذه سبيله ، وادعى فيه علم الاضطرار .
 وإن قالوا : بنظر ، قيل لهم : وما هو ؟
 فإن قالوا : هو علمنا بتماثل كل علمين من علومنا ، إذا كان متعلقهما واحداً ،
 على وجه واحد .
 قيل لهم : وما في هذا من الدليل ؟ وما أنكرتم أنهما لم يتماثلا لهذه العلة ، ولكن
 لأنفسهما فقط ؟

ومن حيث علم أنه لا صفة جازت على أحدهما ، إلا وهي جائزة على الآخر ،
 ولا صفة وجبت لأحدهما إلا وهي واجبة للآخر .
 وليس كذلك سبيل علم القديم وعلم المحدث .

• • •

ثم يقال لهم : لو كان جهة العلم بتماثل ما له تعلق بنير أن يكون متعلقهما
 واحداً ، على وجه واحد ، لوجب أن تكون الإرادة والقدرة المتعلقةتان بالشئ الواحد
 المقذور ، والمراد على وجه الحدوث متماثلين لتعلقهما بمتعلق واحد على وجه واحد .
 فلما بطل هذا من قولنا ، وقولكم ، بطل اعتباركم الذي إليه استندتم .
 ثم يقال لهم : فيجب على اعتلاككم هذا ، إذا كان القديم سبحانه عالماً لنفسه ،
 وبنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ، لأنها متعلقة بالمعلومات ، كتعلق علومنا بها .
 فلما لم يجز ذلك ، لم يجز أن يكون عالماً بنفسه .
 فإن قالوا : نحن لا نقول : إنه عالم بالمعلومات بنفسه ، على أنه بنفسه يعلمها ،
 وأن المعلومات متعلقة بها .

وإنما نريد بذلك أنه عالم بها ، لا لمعنى يقارن نفسه .

فعبّرنا عن هذا المعنى بأنه عالم بنفسه ،

قيل لهم : وكذلك نحن لسنا نريد بقولنا : إن القديم تعالى يعلم المعلومات بنفس
 علمه ، أن علمه آلة له ، ومتعلق بالمعلومات تعلق الحبل بالحبل ، والجسم بالجسم .

ولنما نغنى بقولنا : إنه يعلم المعلومات بنفس علمه ، أنه يعلمها لا لمغنى يقارن العلم .

فعبّرنا عن ذلك ، بأنه يعلم بنفس العلم .

وكذلك كل شيء قلنا فيه : إنه موصوف بما وصف به لنفسه ، إنما نغنى به أنه موصوف به ، لا لعله ، فلم يجب ما قلّم .

* * *

ثم يقال لهم : إن كان معنى أن البارى عالم بنفسه ، أنه عالم لا لمغنى يقارن نفسه ، فيجب أن يكون :

المحدث محدثا لنفسه .

والشيء شيئا لنفسه .

لأنه محدث لا لعله .

وشيء لا لعله .

وكذلك يجب أن تجعلوا كل وصف يستحق لا لعله ، مستحقاً لنفس الموصوف به .

وهذا ترك قولهم بأوصاف تستحق لا لنفس ولا لعله .

فإن قالوا : لا يجب ، إذا علم البارى سبحانه المعلومات بنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ؛ لأن تعلق نفسه بالمعلومات تعلق العالمين ، وتعلق العلم بها تعلق العلوم .

قيل : هذه حيرة ، وقلة دين ، وإشارة للتخليط .

وذلك أن كون العالم عالماً بالمعلومات بعلمه ، هو عندنا وعندكم بمعنى كونه عالماً بالمعلومات بنفسه ، لو ثبت أنه عالم بنفسه .

وكونه عالماً بعلمه ، لا يختلف ولا يتزايد ، فيجب أن يكون ما أوجب كونه عالماً بالمعلومات ، متماثلاً ؛ إن كانت نفسه ، وإن كانت علة لا يقال هى نفسه ، من علم أو حال ، متساوياً متماثلاً ؛ لأن المحتبر فى ذلك ، يكون العالم عالماً ، على حد متساو . ووجب تماثل ما أوجب هذه الصفة المتساوية .

فقولكم بعد هذا : إن نفس البارى سبحانه تتعلق بالمعلوم تعلق العالمين ، ونفس

العلم تتعلق تتعلق العلوم ، تخليط وإيهام ، أن كون العالم عالماً بالمعلوم ، تارة بنفسه ، وتارة لمعنى يختلف .

فلماذا لم يجز ذلك ، لم يكن لما قلتموه ، محصول ولا معنى معقول .
ولا جواب لهم على ذلك) .

* * *

ثم قال الباقلاني :

(شبهة أخرى) .

(فإن قالوا : الدليل على أنه لا علم لله سبحانه ، أنه لو كان له علم ، لم يخل من أن يكون مثلاً للقديم تعالى ، أو مخالفاً له .

فإن كان مماثلاً له ، وجب أن يكون رباً إلهاً عالماً قادراً ، كهو .
وهذا كفر من قائله .

وإن كان مخالفاً له ، وجب أن يكون غير إله ، وأن يكون معه في القدم غير له .
وذلك باطل باتفاق .

فوجب أنه لا علم له .

يقال لهم : لم قلتم : إنه لا بد أن يكون علمه ، إذا ثبت ، موافقاً له أو مخالفاً ؟
وما أنكرتم أن يكون محالاً ، أن يقال فيها ليس بغيرين ، لأنها متفقان أو مختلفان ،
كما يستحيل أن يقال : إن الباري جل اسمه ، مثل للأشياء كلها ، أو مخالف
لها كلها .

وكما يستحيل أن يقال ذلك :

في الآية من السورة .

والبيت من القصيدة .

والجزء من الجملة .

والواحد من العشرة .

من حيث استحال أن يكون أحد المذكورين « هو الآخر ، أو غيره ؟
فما الذي به تدفعون هذا ؟

* * *

ثم يقال لهم : إن أردتم بقولكم : إن علم القديم سبحانه مخالف له ، أنه غير له . وأنه من جنس ، والبارى سبحانه من جنس غير جنسه ، كما يقال ذلك في السواد والبياض .

فذلك محال ؛ لقيام الدليل على أن علم الله سبحانه ، ليس بغير له ، من حيث لم تجز مفارقتة له بزمان ، أو مكان ؛ أو الوجود ؛ أو العدم .
وقد ثبت أن معنى الغيرين ، وحقيقة وصفهما بذلك ، أنه مآجاز افتراقهما على أحد هذه الثلاثة الأوجه .

• • •

وكذلك فقد دل الدليل على أن القديم سبحانه ، وعلمه ، ليسا بجنسين ، ولا مختلفين ، ولا متفقين .
وإن عنيتم بخلاف القديم سبحانه ، لعلمه ، بُعد شبهته ، وأنه لا يسد مسده ، ولا ينوب منابه ، ولا يستحق من الوصف ما يستحق ، ولا يجوز عليه من الأوصاف جميع ما يجوز عليه .
فهذا صحيح في المعنى ، وإن كانت العبارة ممنوعاً منها ، لا تجوز باتفاق ، أو سمع ، أو دليل أوجب ذلك ، إن قام عليه ^(١) .

• • •

هكذا خاض القوم في صفات الله ، بعامه ، وفي صفة العلم بخاصة . وجادل أهل السنة فيها المعتزلة ، وجادل المعتزلة فيها أهل السنة ، وصاغوا جدلهم هذا مناظرات شفهية تعقد لها الحلقات ثارة ، وصاغوه كتباً تقرأ ثارة أخرى . ولم يضمنوا يسماع هذه المناظرات على من تدفعه دوافع حب الاطلاع إلى سماعها ، ولا بقراءة كتبهم هذه على من يرغب في الاطلاع عليها .
وأصبح رأى أهل السنة في هذه المسائل ، ورأى المعتزلة فيها ، جزءاً من الثروة العلمية المطروحة للدرس والبحث والتعلم والتعليم .
فهذا هو الباقلاني يعرضها على الراغبين في معرفتها دون حذر أو مواربة ، في كتاب يقدمه لكل راغب في البحث والدرس .

ولم يكن الباقلاني بدءاً في هذا ، فهذا لإمام الحرمين الجويني ، يعرض لنفس هذه المسائل ، ويعالجها في أسلوب لعله أعق من هذا ، وأكثر منه استيعاباً ، وكتابه الإرشاد واحد من كتبه الكثيرة التي عالج فيها هذه المسائل .
فالغزالي إذ يعرض هذه المسائل في كتابه (تهافت الفلاسفة) يناقش الفلاسفة فيما يراه غير صحيح ، من آرائهم ، لم يقش سراً كان مكتوماً ولم يدع أمراً كان القوم يحرمون على أن يظل مصوناً . إنه لم يفعل أكثر مما فعل الباقلاني والجويني ، مع خصوصهم في هذا الأمر من المعتزلة .

• • •

ولست أقصد من هذا أن أروج لهذا النوع من الجدل ، حول موضوع له من القداسة والبعد عن متناول عقول البشر ، ماله ... كلا ، فأنا ممن يؤمنون أن البحث في حقيقة ذات الله ، وحقيقة صفاته ، فيه مجاوزة للحدود التي رسمها لنا هاديتنا ومرشدنا ، سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله :
(تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا) .
وفيه فضلاً عن ذلك بذل شيء غير قليل من العناء طمعاً في معرفة ما لا سبيل إلى معرفته معرفة يقينية .

ولعل ابن رشد نفسه بعرف بأن الوصول إلى آراء عقلية يقينية في هذا المجال أمر عزيز المثال ، إنه يقول في المسألة السادسة من كتابه (تهافت التهافت) :
(إن الأقاويل البرهانية — يعني في العلم الإلهي — قليلة جداً ، وهي من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن .
والدر الخالص ، من سائر الجواهر) .

ويعجبني في هذا المقام ما يرويه (الجلال الدواني) في شرحه على العقائد العنصرية عن بعض الأصفياء^(١) :

(عندى أن زيادة الصفات وعدم زيادتها ، وأمثالها ، مما لا يدرك — أى يعلم علماً يقينياً — إلا بالكشف — أى بإعلام الله عن طريق الوحي أو الإلهام — ومن

(١) ص ٣٣٣ الجزء الأول من كتاب (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين) نشر دار إحياء الكتب العربية لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه .

أسنده إلى غير الكشف ؛ فإنما يترأى له ما كان غالباً على اعتقاده ، بحسب النظر
الفكرى) .

• • •

ولأرجع إلى ما كنت بسيله ، فأقول :

لست أقصد إلى أن أروج لهذا النوع من الجدل ، إنما أقصد أن أبين الوقائع
التاريخية ، فاليئة الإسلامية ، كانت قبل مولد الغزالي ، وفي عهده ، ميداناً
لصراع فكرى عنيف حول هذه المسائل التى عرض لها الغزالي فيما بعد فى كتابه
(نهافت الفلاسفة) صراعاً ثار ثقله ، وارتفع عجاجه ، وصارت دراسته جزءاً من
الثقافة العامة المبذولة لأبناء العصر جميعاً ، وقد رأينا طرفاً من ذلك فيما اقتبسنا ،
من كتاب (التمهيد) للباقلانى ، الذى يصور لونا من هذا الصراع بين
الأشاعرة ، والمعتزلة .

• • •

وقد نزل الفلاسفة أنفسهم ميدان هذا الصراع ، وقد جال فيه ابن سينا وصال
وتعرض — بين ما تعرض — لمسألة الصفات بعامه ، ومسألة العلم بخاصة ، تعرضاً
أعمق وأخصب من تعرض الإمام الباقلانى . .
ولكى تكون هذه الدعوى مؤيدة بالشواهد المادية ، أضع بين يدي القارئ
طرفاً من صنيع ابن سينا فى هذا المجال ، وهو ممن توفى قبل مولد الغزالي بنحو عشرين
عاماً .

وسوف لا أختار هذا الطرف من كتابه (الإشارات والتنبيهات) حتى لا يقال
إن هذا الكتاب قد وضعه ابن سينا للخاصة ، وأوصى أن يحال بينه وبين غيرهم من
عامة المتعلمين ، بل سأختار هذا الطرف من كتابه (الشفاء) الذى يعتبر بحق
الموسوعة السنية الكبرى ، التى أقامها ابن سينا مآدبة علمية يجتمع حولها كل راغب
فى المعرفة ، كما أشار إلى ذلك هو نفسه فى مقدمتها .

ومما جاء فيها بخصوص موضوع علم الله بنفسه وبذاته فيها قوله :

(فصل : في أنه تام وخير ، ومفيد كل شيء بعده ، وأنه حق ، وأنه عقل محض ، ويعقل كل شيء ، وكيف ذلك ، وكيف يعلم ذاته ، وكيف يعلم الكلّيات ، وكيف يعلم الجزئيات ، وعلى أي وجه لا يجوز أن يقال : يدركها)^(١) .

(فواجب الوجود تام الوجود ؛ لأنه ليس شيء من وجوده ، وكالات وجوده ؛ قاصراً عنه .

ولا شيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره ، كما يخرج في غيره ، مثل الإنسان ؛ فإن أشياء كثيرة من كالات وجوده قاصرة عنه .
وأيضاً فإن إنسانيته توجد لغيره .

بل واجب الوجود فوق التمام ؛ لأنه ليس إنما له الوجود الذي له فقط ، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده ، وله ، وفائض عنه .

• • •

وواجب الوجود بذاته خير محض .
والخير بالجملة ما يتشوقه كل شيء .
وما يتشوقه كل شيء هو الوجود وكالات^(١) الوجود من باب الوجود .
والعدم ، من حيث هو عدم ، لا يتشوق إليه ، بل من حيث يتبعه وجود ، أو كمال للوجود .

فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود .
فالوجود خير محض ، وكمال محض .
فالخير بالجملة هو ما يتشوق كل شيء في حده ، ويتم به وجوده .
والشر لا ذات له ، بل هو إما عدم جوهر ، أو عدم صلاح لحال الجوهر .
فالوجود خيرية .

وكمال الوجود خيرية الوجود .
والوجود الذي لا يقارنه عدم — لا عدم جوهر ، ولا عدم شيء للجوهر ، بل هو دائماً بالفعل — فهو خير محض .

(١) ص ٣٥٥ من (الشفا) قسم (الإلهيات ٣٥) نشر الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
لسنة ١٣٨٠ هـ .

(٢) في الأصل (أو كمال) .

والممكن الوجود بذاته ، ليس خيراً محضاً ؛ لأن ذاته بذاته ، لا يجب له الوجود بذاته ، فذاته تحتل العدم .

وما احتمل العلم بوجه ما ، فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص . فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته .

وقد يقال أيضاً : خير ، لما كان مفيداً لكمالات الأشياء وخيراتها .

وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود ، ولكل كمال وجود ، فهو من هذه الجهة خير أيضاً لا يدخله نقص ولا شر .

وكل واجب الوجود ، فهو حق ؛ لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له .

فلا أحق إذن من واجب الوجود .

• • •

وقد يقال : حق أيضاً لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا .

فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون .

الاعتقاد بوجوده صادقا .

ومع صدقه دائماً .

ومع دوامه ، لذاته ، لا لغيره .

وسائر الأشياء ؛ فإن ماهياتها كما علمت ، لا تستحق الوجود ، بل هي في

أنفسها ، وقطع إضافتها إلى واجب الوجود ، تستحق العدم .

فلذلك هي ^(١) كلها في أنفسها باطلة .

وبه حقة .

وبالقياس إلى الوجه الذي يليه ، حاصلة .

فلذلك كل شيء هالك إلا وجهه .

فهو أحق بأن يكون حقاً .

• • •

وواجب الوجود عقل محض ؛ لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه .

وقد عرفت أن السبب في أن لا يعقل الشيء هو المادة وعلاقتها ، لا وجوده .

(١) في الأصل بدون كلمة (هي) .

وأما الوجود الصورى ، فهو الوجود العقلى ، وهو الوجود الذى إذا تقرر فى شئ ، صار للشئ به عقل .

والذى يحتمل نيله هو عقل بالقوة .

والذى ناله بعد القوة ، هو عقل بالفعل ، على سبيل الاستكمال .

والذى هو له ذاته ، هو عقل بذاته .

• • •

وكذلك هو معقول محض ؛ لأن المانع للشئ أن يكون معقولا ، هو أن يكون فى المادة وعلائقها ، وهو المانع من أن يكون عقلا .

وقد تبين لك هذا ، فالبرى عن المادة والعلائق ، المتحقق الوجود المفارق ، هو معقول لذاته .

ولأنه عقل بذاته .

وهو أيضاً معقول بذاته .

فهو معقول ذاته .

فذااته عقل ، وعاقل ، ومعقول .

لا أن هناك أشياء كثيرة ؛ وذلك لأنه :

بما هو هوية مجردة ، عقل .

وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة ، فهو عاقل ذاته .

فإن المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشئ .

والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشئ ، ولشئ من شرط هذا الشئ أن يكون هو أو آخر ، بل شئ مطلقاً ، والشئ مطلقاً أهم من هو أو غيره .

فالأول (١) : باعتبار أن له ماهية مجردة لشئ ، هو عاقل .

وباعتبار أن ماهيته المجردة ، لشئ ، هو معقول ، وهذا الشئ هو ذاته .

فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التى لشئ هو ذاته .

ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته .

* * *

وكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا معقولا .

وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء ، آخر ، أو هو .

بل المتحرك إذا اقتضى شيئا محركا ، لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون

شيئا آخر ، أو هو ،

بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك .

* * *

وتبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحركه ؛ ولذلك لم يمتنع أن يتصور

فريق لم عدد ، أن في الأشياء شيئا متحركا عن ذاته ، إلى وقت أن قام البرهان على

امتناعه .

ولم يكن نفس تصور المحرك ، والمتحرك يوجب ذلك ؛ إذ كان المتحرك يوجب

أن يكون له شيء محرك مطلقا ، بلا شرط أنه آخر ، أو هو .

والمحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه ، بلا شرط أنه آخر ، أو هو .

* * *

وكذلك المضافات تعرف اثنتين ، لأمر ، لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة

في الدهن ؛ فلما نعلم علما يقينيا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء .

فلما أن تكون القوة التي نعقل بها هذه القوة ، هي هذه القوة نفسها .

فتكون هي نفسها ، تعقل ذاتها .

أو تعقل ذلك قوة أخرى ، فتكون لنا قوتان :

قوة : نعقل الأشياء بها .

وقوة : نعقل بها هذه القوة .

ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية ، فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية

بالفعل .

فقد بان أن نفس كون الشيء معقولا ، لا يوجب أن يكون معقولا لشيء ذلك

الشيء آخر .

* * *

وبهذا يتبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر ، بل كل ما توجد له الماهية المجردة ، فهو عاقل .
وكل ماهية مجردة توجد له ، أو لغيره ، فهو معقول ؛ إذ كانت هذه الماهية لذاتها عاقلة ، ولذاتها أيضا معقولة لكل ماهية مجردة تفارقها أو لا تفارقها .

• • •

فقد فهمت أن نفس كونه معقولا وعاقلا ، لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ، ولا اثنين في الاعتبار أيضا ؛ فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن ماهية مجردة لذاته ، وأنه ماهية مجردة ذاتها لها .
وها هنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني . والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة . فقد بان أن كونه عاقلا ومعقولا ، لا يوجب فيه كثرة البتة .

• • •

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته . إما متقومة بما يعقل ، فيكون تقويمها بالأشياء . وإما عارض^(١) لها أن تعقل .
فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال .
ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال .
ويكون له حال لا يلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير .
والأصول السالفة تبطل هذا ، وما أشبهه .

• • •

ولأنه مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .
وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها .
والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ، وبتوسط ذلك بأشخاصها .

• • •

ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات ، مع تغيرها ، من

(١) في الأصل (عارضة) وهو خطأ عربية ؛ لأن هذه الكلمة نعت سبى ، والنعت السبى لا يتبع المنعوت في التذكير والتأنيث .

حيث هي متغيرة ، عقلا زمانياً مشخفاً ، بل على نحو آخر نبيته ؛ فإنه لا يجوز أن يكون :

- تارة يعقل عقلا زمانيا منها : أنها موجودة غير معلومة .
- وتارة يعقل عقلا زمانياً منها : أنها معلومة غير موجودة .
- فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة .
- ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية .
- فيكون واجب الوجود متغير الذات .
- ثم الفاسدات :

إن عقلت بالماهية المجردة ، وبما يتبعها مما لا يتشخص ، لم تعقل بما هي فاسدة .
وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة ، وعوارض مادة ، ووقت ، وتشخص ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة .

• • •

ونحن قد بينا في كتب أخرى أن :
كل صورة محسوسة
وكل صورة خيالية .
فلأنما تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيلة ، بآلة جزئية .

• • •

وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود ، نقص له ؛ كذلك لإثبات كثير من التعلقات .
بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي .
ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ؛ ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .
وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة .

• • •

وأما كيفية ذلك ؛ فلأنه إذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ، عقل أوائل الموجودات عنه « وما يتولد عنها .

ولا شيء من الأشياء إلا وقد صار من جهة ما ، بسببه ، وقد بينا هذا .
فتكون هذه الأسباب بتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية .

• • •

والأول يعلم الأسباب ومطابقتها ، فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها ، وما بينها من
الآزمئة ، وما لها من العودات ، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذا ؛
فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، أى من حيث لها صفات .
وإن تخصصت بها شخصا ، فبالإضافة إلى زمان متشخص ، أو حال
متشخصة ، لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمزتها ، لكنها تستند إلى
مبادئ كل واحد منها نوعه ، في شخصه ، فتستند إلى أمور شخصية .

وقد قلنا : إن هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسماً ووصفاً مقصوراً عليها .
فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضا ؛ كان للعقل إلى
ذلك المرسوم سبيل ؛ وذلك هو الشخص الذى هو واحد في نوعه ، لا نظير له ،
ككرة الشمس مثلا ، أو كالمشترى .
وأما إذا كان النوع متشرا في الأشخاص ، لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشيء
إلا أن يشار إليه ابتداء ، على ما عرفت .

• • •

ونعود فنقول : كما أنك تعلم حركات السماويات كلها ، فأنت تعلم كل كسوف ،
وكل اتصال ، وكل انفصال ، جزئى ، يكون بعينه ، ولكن على نحو كلى .
لأنك تقول ، في كسوف ما : إنه كسوف يكون بعد زمان وحركة ، يكون
لكذا من كذا شالياً نصفيا ، يتفصل القمر منه إلى مقابلة كذا .
ويكون بينه ، وبين كسوف مثله ، سابق له أو متأخر عنه ، مدة كذا .
وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين ، حتى لا تقدر عارضا من عوارض تلك
الكسوفات إلا علمته ، ولكنك علمته كليا .
لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة ، كل واحد منها يكون
حاله تلك الحالة .

لكنك تعلم ، لحجة ما ، أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه .

وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه من قبل .
ولكنك مع هذا كله ، ربما لم يحز أن تحكم في هذا الآن ، بوجود هذا الكسوف
أولا وجوده ، إلى أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية .
وتعلم ما بين هذا المشاهد ، وما بين ذلك الكسوف من المدة .
وليس هذا نفس معرفتك بأن في الحركات حركة جزئية ، صفتها صفة ماشاهدت
وبينها وبين الكسوف الثاني الجزئي كذا .
فإن ذلك قد يحوز أن تعلمه على هذا النحو من العلم ، ولا تعلمه وقت ما يشك
فيه : أنها هل هي موجودة . بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار
إليه ، حتى تعلم حال ذلك الكسوف .

* * *

فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزء من جهة كلية ، فلا مناقشة معه ؛
فإن غرضنا الآن في غير ذلك . وهو في تعريفنا أن الأمور الجزئية كيف تعلم وتترك
علماً وإدراكاً يتغير معهما العالم .
وكيف تعلم وتترك علماً وإدراكاً لا يتغير معهما العالم ؟
فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت .
أو لو كنت موجوداً دائماً ، كان لك علم لا بالكسوف المطلق ، بل بكل
كسوف كائن ، ثم كان وجود ذلك الكسوف وعلمه ، لا يغير منك أمراً .
فإن علمك في الحالين يكون واحداً ، وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا ،
ويكون بعد كذا ، وبعده كذا .
ويكون هذا العقد منك صادقاً ، قبل ذلك الكسوف ، ومعه ، وبعده .
فأما إن أدخلت الزمان في ذلك ، فعلمت في آن مفروض :
أن هذا الكسوف ليس بموجود .
ثم علمت في آن آخر : أنه موجود . . . إلخ .

فِي سُلْكِ الْإِسْلَامِ

وبعد حمد الله الواجب ، والصلاة على جميع رسله وأنبيائه ،
فإن الغرض في هذا القول ، أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة^(١)
في كتاب [التهاوت] لأبي حامد ، في التصديق والإقناع ،
وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان .

المسألة الأولى في إبطال قولهم بقدم العالم

[١] - قال أبو حامد : حاكياً لأدلة الفلاسفة في قدم العالم :

(١) وما ينبغي المبادأة بالإشارة إليه في هذا المقام أن النزول في كتابه (تهاوت الفلاسفة) قد حدد
المحدث من كتابه ، بما يمكن دعه إلى أسلين اثنين :

الأول ما يرجع إلى تحديد موضوع النزاع بيننا وبين الفلاسفة ، وهو في هذا يقول :

(ليعلم أن الخلاف بينهم - يعني الفلاسفة - وبين غيرهم من الفرق ، ثلاثة أقسام :

قسم : يتعلق النزاع فيه بلفظ مجرد ، كسميتهم صانع العالم جوهراً . . . ولستأ نخوض في إبطال هذا . . .

القسم الثاني : ما لا يصدم ملتهم فيه أصلاً من أصول الدين . . . وهذا الفن أيضاً لستأ نخوض في

إبطاله . . .

القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل الدين كالقول في حدوث العالم ، وبيان حشر
الاجساد والأبدان ، وقد أذكرنا جميع ذلك . . . فلهذا الفن وثاقبه هو الذي ينبغي أن يظهر فساد ملتهم
فيه دون ما عداه .) النظر المقامة الثانية : وهذا يعني في صراحة أن النزاع إنما يتنازع الفلاسفة فيما صاموا فيه
أصول الإسلام ، لا نصوص الإسلام .

طريق بين النص والأصل : فإذا اتفقنا على بيان حقيقة النزاع ، وقد قرر النزاع - في نفس المقدمة المشار
إليها آنفاً - أن النص إذا خالف صريح العقل والكتاب تأويله .

أما الأصل ، فهو الهيئة التي لا يتصور لها وجوداً ، كاحتقاد وجود الله ، وبيعة الرسل ،
والعهد بين الموتى ، والمصطفوية والبراءة ، وكون هذه الصلح في الإسلام ، لا سبيل إلى التحلل منها بحال .

للتعانة الفلاسفة لأصول الإسلام ، في موضوع النزاع السابق - موضوع النزاع بينه ،
وهو النزاع في أصل الإسلام .

لكن هل التزم النزول هذا الموضوع الذي حددته بجبالا للنزاع ؟
إن الناظر ، حتى في القهرس الذي وضعه النزاع نفسه لكتابه ، يجد فيه ما يدل :

المسألة الرابعة : في تعميمهم عن إثبات الصانع ، وهذا يعني أن الفلاسفة يعترفون بوجود الصانع للعالم ،
ولكنهم في نظر النزاع عاجزون عن إثباته . وهذا لا يطبق عليه ما سماه النزاع إنكاراً لأصل من أصول الدين .

[ولتقتصر من أدلتهم في هذا الفن على ما له موقع في النفس]
قال : [وهذا الفن من الأدلة ، هو ثلاثة :

الدليل الأول

قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ، لأننا إذا فرضنا القديم ، ولم يصدر منه العالم ، مثلاً ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجع ، بل كان وجود العالم ممكناً عنه إمكاناً صرفاً .

المسألة الخامسة : في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين ؛ وهذا يعني أن الفلاسفة يقولون باستحالة تعدد الآلهة ، ولكنهم ، من وجهة نظر الفزائي ، عاجزون عن إثبات هذه الاستحالة ، غير أن هذا لا ينطبق عليه ما سماه الفزائي إنكاراً لأصل من أصول الدين . وهكذا جملة مسائل أخرى في الكتاب من هذا النوع . فلماذا عدل الفزائي عن موضوع النزاع الذي حددته بأنه إنكار أصل من أصول الدين ؛ إلى هذه المسائل ؟ والإجابة عن هذا السؤال ، تقتضينا التمهّل حتى نفرغ من دراسة الأصل الثاني .

الثاني : ما يرجع إلى طبيعة الأدلة التي استعملها الفلاسفة في العلم الإلهي ، وفي بعض مسائل من العلم الطبيعي ، فهذه الأدلة في نظر الفزائي ، لم تصل إلى مرتبة البرهان الذي يحصل اليقين ، وفي هذا يقول الفزائي : (ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، فنية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها ، كما لم يختلفوا في الحسابية) انظر المقدمة الأولى .

ويقول : (ولنا غرض من هذا الكتاب بلفتهم ، أحسن عباراتهم في المنطق ؛ ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس ، في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضموه من الأوضاع في « إيساغوجي » « دقائيقه ورياس » التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية) انظر المقدمة الرابعة .

ويقول : (وقد قالوا : إن السواء حيوان ، وإن لها نفساً ، نسبها إلى بدن السواء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا ، وكذا أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو أغراضها بتحريك النفس فكذا السموات ، وإن غرض السموات بحركتها النورية عبادة رب العالمين .

ومذهبهم في هذه المسألة ، مما لا يتكرر إمكانه ، ولا يدعي استحالة ؛ فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم ، فلا كبر الجسم يمنع من كونه حياً ، ولا كونه مستديراً ؛ فإن الشكل المخصوص ليس شرطاً للحياة ؛ إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها ، مشتركة في قبول الحياة .

ولكننا ندعي صجزم عن معرفة ذلك بدليل العقل ؛ فإن هذا إن كان صحيحاً فلا يطلع عليه إلا الأنبياء صلوات الله عليهم ، بإلهام من الله تعالى أو يوحى ، وقياس العقل ليس يدل عليه . انظر مسألة في تعجيزهم عن إقامة الدليل ، على أن السواء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية .

والفزائي يعني أنه مادامت التجربة في عهدهم لم تكن قد وصلت إلى الحد الذي يمكنهم منه أن يتأكدوا من حال السموات ، وما دام العقل - كما أوضح الفزائي في تهافت الفلاسفة - غير مستطيع أن يقول في هذا

فإذا حدث بعد ذلك ، إما أن يتجدد مرجح ، أو لم يتجدد ،
 فإن لم يتجدد مرجح ، بقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك .
 وإن تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلك المرجح ، لم يرجع الآن ، ولم يرجع
 قبل ؟ فلما أن يمر الأمر إلى غير نهاية ، أو ينشئ الأمر إلى مرجح لم يزل مرجحاً]

الموضوع كلمة فاسلة ، فيصبح طريق الوحي ، ما دام قد تعطل هذان الطريقان ، هو المصنوع .

• • •

فهذه البوابة التي أحسبها الفزالي في أدلة الفلاسفة بعامة : سواء منها ما استعملوه في هدم أصل من أصول
 الدين ، كإنكار حشر الأجساد ، وإنكار علم الله بالجزئيات .
 وما استعملوه لا في هدم أصل من أصول الدين ، ولكن في إقامة أصل من أصول الدين ، كوجود
 المصانع ، واستحالة تمده .

وما استعملوه لا في هدم أصل من أصول الدين ، ولا في إقامة أصل من أصول الدين ، ولكن في إضافة
 جديد لا يعرف - فيما يرى الفزالي - إلا من طريق الدين .

جعلت الفزالي ينشد بمسلكهم العقلي في هذه المجالات التي يرى الفزالي أن الدين صاحب الحق فيها :
 إما لأنها لا تعلم إلا بوساطة الدين ، كحشر الأجساد ،
 وإما لأن الدين قد نبه إلى المسلك الصحيح فيها ، كقوله تعالى في الدلالة على وجوده :

(يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ)

وكقوله تعالى :

(وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَاختِلَافُ السِّنِينَ وَالْوَأْنِ)

لا ما بلغنا إليه الفلاسفة من نظرية (الواجب والممكن) ونظرية (التسلسل) .

وقد اقتضاه هذا التنديد أن يوسع دائرة النزاع بينه وبينهم حول مسألة الأدلة التي عولوا عليها ، وإن
 كان المستدل عليه موضع وفاق بينه وبينهم .

لكن الفزالي لما فرغ من كشف أخطائهم التي تنصل :

نارة بموضوع النزاع ، كإنكارهم علم الله بالجزئيات .

ونارة بنوع الاستدلال ، كحيزهم عن إثبات وجود صانع العالم .

عاد فركز المسؤولية في أخطاء الموضوع ، لا في أخطاء الاستدلال ، فقال في آخر الكتاب :

(خاتمة :

فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفقتضون القول بكفيريهم ، وجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟
 قلنا : تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل :

إحداها : مسألة قدم العالم . . .

والثانية : قولهم : إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة . . .

والثالثة : إنكارهم بث الأجساد وحشرها . . .)

• • •

وفي ضوء هذا الذي تقدم ، فريد أن نحدد معنى قول ابن رشد هنا .
(فإن الفرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهاافت لأبي حامد ، في التصديق والإقناع ، وقصوراً أكثرها من مرتبة اليقين والبرهان) .
فإذا يعني ابن رشد (الأقاويل المثبتة في كتاب التهاافت) وماذا يعني (تصورهما عن مرتبة اليقين والبرهان) .

هل يعني ابن رشد بهذا موقف النزالي من أدلة الفلاسفة ؟
إن كان يعني ابن رشد هذا ، فهو لا يلتزم حد الإنصاف ؛ فإن من يناقش أدلة دعوى لا يلزمه أكثر من أن يشكك فيها ؛ فإن الأدلة التي تسمح بقبول التشكيك ، لا تصلح لإنتاج دعوى ، فليس بلامر أن يكون الظن في الأدلة بالفا حد اليقين ، وإنما يمكن أن يجعل الشك عالفاً بها .
وهذا ما لبه إليه النزالي بقوله :

(ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهاافتهم ؛ فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم ، إلا دعوى مطالب متكر ، لا دخول مدع مثبت) انظر المقدمة الثالثة .
والمطالب المتكر ، مشكك ، وحسبه ان يلتئ غللا من الشك على ما يدعى أن نور الحق يشع من جنباته .

أم يعني ابن رشد أن حشر الأجساد ، وعلم الله بالجزئيات مثلاً ، ليس الأمر في دعوى أنها من أصول الدين بالفا حد اليقين ؟

إن كان يعني هذا فذلك هي النقطة التي اعتبرت بداية التطرف والانحراف ؛ فإن كتاب الله المنزل على خاتم رسله ، قد أوضح هذه الأمور إيضاحاً لا يحتمل الجس ، وأكد ها تأكيداً لا يداعله الشك .

من ذلك إحاطة علم الله وشموله ؛ فقد قال جل شأنه في ذلك : (وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ)

وقال : (وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ، وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ ، وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)

(يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّلُورُ) ، (يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى)

ودغم هذا الإيضاح وذلك التأكيد ، في هذه الآيات ، وفي آيات وأحاديث أخرى ، نجد ابن سينا يتحلل من مفاد هذه النصوص ، بمحاولات جدلية تقوم على أساس أن العلم تابع للمعلوم والجزئيات متحركة متغيرة ، فهو متعلق بها علم الله ، لتغير تبعاً لتغيرها ، والعالم من الصفات الذاتية ، فالتغير فيه يستتبع تغيراً في الذات ، وتغير ذات الله تعالى محال . - انظر الإشارات والتنبيهات -

يمثل هذه المحاولة - التي إن دلت على شيء ؛ فلأنما تدل على أن ابن سينا أعطى عقله المخلوق سلطة اليت في أدق شئون الخلق ، وما مثله في ذلك إلا ككل من أراد أن يزن جيلا بميزان الصانع الذي لا تبلغ طاقته إلا

وزن بضیع درجهات ؟ أراد ابن سینا أن يتحلل من سلطة وحی السماء فی هذه الأمور ، بحجة أن الوحی نزل لعامة البشر لا لخاصتهم ، وبناء على ذلك ، لا بأس - عند ابن سینا - أن يدين بما تأدی إليه فهمه وإن خالف من کتاب الله صریحاً لا يقبل التأویل ، واضعاً لا يحوم حوله اللبس ، أكيداً لا يحتمل التشكك . ولكی لا تكون أحکامی هذه على ابن سینا موضع الاتهام ، أضیع بین یدی القارئ نصوصاً من كلام ابن سینا فی هذا الشأن .

يقول فی (النجاة) تحت عنوان (فصل فی إثبات النبوة ، وكيفية دعوة النبي إلى الله والمعاد) ما يأتي : (. . . ولا ينبغي له - أي النبي - أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى ، فوق معرفة أنه واحد حق ، لا شبه له .

فأما أن يتصدى بهم إلى تكليفهم أن يصنعوا بوجوده ، وهو غير مشار إليه فی مكان ، فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس ، فقد عظم عليهم الشغل ، وشوش فيما بین أيديهم الدين ، وأولمهم فيما لا يخلص منه إلا من كان الموفق الذي يشك وجوده ، ويندر كونه ؟ فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكده . . . فلا يلبثوا أن يكتلبوا بمثل هذا الوجود ، أو يقعوا في الشارح . . .

ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتسبها عن العامة ، بل لا يجب أن يرخص فی التعريض بشيء من ذلك ، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله وعظمته ، برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجلية ويجب أن يلقى إليهم منه هذا القدر ، أي أنه : لا نظير له ، ولا شبه ولا شريك . وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد ، على وجه يتصورون كيفية ، وتسكن إليه نفوسهم . ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه .

وأما الحق فی ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملاً ، وهو أن ذلك لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، وأن هناك من القذة ما هو ملك عظيم ، ومن الألم ، ما هو عذاب مقيم) .

ويقول ابن سینا أيضاً فی كتابه (رسالة أضحوية فی أمر المعاد) ما يأتي :

ص ٤٤ (أما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قائلون واحد ، وهو : أن الشرع والمثل الآتية على لسان في من الأنبياء ، يرام بها خطاب الجمهور كافة . ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه فی حصة التوحيد ، من الإقرار بالصانع ، موحداً مقدساً عن : التكم ، والكيف ، والأين ، والمثى ، والوضع ، والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزء وجودي ، كمي ، أو معنوي . ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ، ولا داخله ، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنه هناك .

ممنع إلقاؤه إلى الجمهور . ولو أتى هذا ، على هذه الصورة إلى العرب العاربة ، أو العبرانيين والأجلاف ، لتأصروا إلى العناد ، وانتفخوا على أن الإيمان المدعو إليه ، إيمان بمفهوم أصلاً .

وهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله ، لم يرد في القرآن من الإشارة إلى الأمر الأهم شيء ، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل ، بل أتى يقضه على سبيل التشبيه في الظاهر ، وبعضه تنزيهاً مطلقاً ، عاماً جداً ، لا تخصيص ولا تفسير له) .

وص ٤٩ (ولعمري لو كلف الله تعالى رسولا من الرسل أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم ، المتألفة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم ثم سامه أن يكون منجزاً لعامة الإيمان

[١] قلت: هذا القول هو قول في أعلى مراتب الحذل، وليس هو
 واصلاً موصل البراهين^(١) ؟ لأن مقدماته هي عامة - أي ليست
 محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها - والعامة قريبة من المشتركة .
 ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المناسبة .
 وذلك أن اسم الممكن يقال باشتراك على :
 الممكن الأكثرى .
 والممكن الأقلى .

والإجابة ، غير مهمل فيه ، ثم ساءه أن يتولى رياضة الناس قاطبة ، حتى تستعد للوقوف عليها ، لكلفه
 شططاً ، وأن يفعل ما ليس في قوة البشر) .
 وس ٥٠ (وكيف يكون ظاهر الشرع حجة في هذا الباب ، ولو فرضنا الأمور الأخروية
 روحانية غير مجسمة ، بعيدة عن إدراك بداية الأذهان لحقيقتها ، لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة إليها
 والتخدير عنها ، بالادلة عليها ، بل بالتصير عنها بوجود من التخييلات المقربة إلى الأفهام)
 وفي س ٥٠ (فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقرباً ما لا
 يفهمون إلى أفهامهم ، بالتشبيه والتخيل .
 ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة) .

• • •

هذا هو الموقف بين الفلاسفة الذين لا يرون حجية في نصوص النباء .
 وبين غيرهم ممن يرون في ذلك تجويز الكذب على الله وعلى رسوله وعلى كتابه .
 وفي هذا المجال المصنوف بالمخاطر يقع النزاع بين الفلاسفة وبين رجال الدين .
 ولعلنا في هذه المجالة قد حددنا موضوع النزاع بين النزائي في ناحية ، وبين ابن سينا السابق عليه ،
 وابن رشد اللاحق له ، في ناحية أخرى .
 وفي ضوء هذا التصديد وما يلزمه من حيطة وحذر وبقطة واقتناء لرجح أن نلوك إلى وزن ما نهان في
 الكتاب من أفكار ميزان العدل والإنصاف .

• • •

هل أنه لا ينبغي أن يفرض عن النبال أن أمام ابن رشد مجالاً آخر فنزاع مع النزائي ، من جهة اتهامه بأنه
 حريف أدلة الفلاسفة ، وهو يروى أنها ترد عليها ، أو بأنه حريف نفس بطونهم ، وهو يروى أنها ترد عليها ،
 هنا لا ابن رشد ، فليشهر أنشطته .

(١) ماذا يريد ابن رشد أن يقول ؟ إنه يحكم على البرهان الذي ساقه النزائي على لسان الفلاسفة ،
 بأنه لا يوصل إلى يقين ، فما ذنب النزائي في أن يكون دليل الفلاسفة على دعوتهم غير بالغ حد اليقين ؟
 فإن كان ابن رشد يريد أن يقول : إن النزائي حريف الدليل حتى جعله غير صالح للإنتاج اليقيني ،
 فليثبت ذلك .

والذى على التساوى .

وليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجح على التساوى .
 وذلك أن الممكن الأكثرى قد يظن به أنه يترجع من ذاته ،
 لا من مرجح خارج عنه ، بخلاف الممكن على التساوى .
 والإمكان أيضا :

منه ما هو فى الفاعل ، وهو إمكان الفعل .

ومنه ما هو فى المنفعل ، وهو إمكان القبول .

وليس ظهور الحاجة فيهما إلى المرجح على التساوى - وفى
 نسخة « على السواء » - وذلك أن الإمكان الذى فى المنفعل ،
 مشهور حاجته إلى المرجح من خارج ؛ لأنه يدرك
 حسا فى الأمور الصناعية ، وكثير من الأمور الطبيعية ،
 وقد يلحق فيه شك فى الأمور الطبيعية ؛ لأن أكثر الأمور
 الطبيعية مبدأ تغرها منها ، ولذلك يظن فى كثير منها :
 أن المحرك هو المتحرك .

وأنه ليس معروفاً بنفسه أن كل متحرك فله محرك .

وأنه ليس ههنا شئ يحرك ذاته

فإن هذا كله يحتاج إلى بيان ، ولذلك فحص عنه القدماء .

وأما الإمكان الذى فى الفاعل ، فقد يظن فى كثير منه أنه

لا يحتاج فى حروجه إلى الفعل ، إلى المرجح من خارج ؛ لأن

انتقال الفاعل من أن لا يفعل ، إلى أن يفعل ، قد يظن فى كثير

منه أنه ليس تغيرا يحتاج إلى مرجح .

مثل انتقال الموجد من أن لا يهندس إلى أن يهندس .

وانتقال المعلم من أن لا يعلم ، إلى أن يعلم .

والتغير أيضا الذى يقال : إنه يحتاج إلى مغير :

منه ما هو فى الجوهر .

ومنه ما هو في الكيف .
 ومنه ما هو في الكم .
 ومنه ما هو في الآين .
 والقديم أيضا يقال على ما هو قديم بذاته .
 وعلى ما هو قديم بغيره .
 عند كثير من الناس .
 والتغيرات :

منها ما يجوز عند قوم على القديم ، مثل جواز كون الإرادة
 الحادثة على القديم عند الكرامية . وجواز الكون والفساد على المادة
 الأولى عند القدماء^(١) ، وهي قدمة^(٢) .

وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة ، وهو قديم عند أكثرهم .
 ومنها ما لا يجوز ، وخاصة عند بعض القدماء دون بعض .
 وكذلك الفاعل أيضا :
 منه ما يفعل بإرادة .
 ومنه ما يفعل بطبيعة .

وليس الأمر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما
 واحداً ، أعني في الحاجة إلى المرجح .

وهل هذه القسمة في الفاعلين حاصرة ؟ أو يؤدي البرهان
 إلى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ، ولا الذي بالإرادة ، الذي
 في الشاهد .

• • •

هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة
 منها إلى أن تفرد بالفحص عنها ، وعما قاله القدماء فيها .
 وأخذ^(١) المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة ، هو موضع

(١) لعله من الظاهر أن هذا هو بيت التصديق الموضوع ، وهو موضع مؤاخلة ابن رشد للفرابي
 في هذه المسألة . فتأمله .

مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة .

والغلط في واحد من هذه المبادئ هو سبب لغلط عظيم في إجراء الفحص عن الموجودات .

• • •

[٢] قال أبو حامد : الاعتراض من وجهين .

أحدهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العلم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ .
وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك .
وأنه في وقته الذي حدث فيه ، مراد بالإرادة^(١) القديمة فحدث .
فما المانع لهذا الاعتقاد ؟ وما المحيل له ؟

(١) يفرق ابن رشد هنا بين (الإرادة) و(العزم) فيجعل التراخي بين المفعول والإرادة جائزاً .
وأما التراخي بين المفعول والعزم فغير جائز .
ولكن النزاع يمثل بالعزم والقصد ، بدل العزم والإرادة ، يقول :
(. . .) فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد إليه ، إلا المانع . فإن تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع ، لم يسفل تأخر المقصود .
وإنما يتصور ذلك في العزم ؛ لأن العزم غير كاف في وجود الفعل)
وما هو جدير بالذكر أن حديث العزم والقصد ، ورد في (تهافت الفلاسفة) في معرض نقد الفلاسفة للنزاع ، لا في معرض نقد النزاع للفلاسفة .
والخطب في هذا حين ؟ ولكن الذي هو غير هين هو قول ابن رشد : (فالشك باق يعينه) .
فن أية جهة استمر الشك باقياً فيما دلح به النزاع ؟
لقد تركز دفاع النزاع في أن هناك إرادة قديمة جائزة أرادت بقاء العالم معدوماً إلى حد معين ، وأرادت في نفس الوقت خروج العالم من العدم إلى الوجود ، عند بلوغ هذا الحد .
فهو يريد ابن رشد أن يقول : إنه إذا جاز التراخي بين الإرادة والمفعول وقتاً ما ، فإنه يجوز أن يستمر هذا التراخي ، إلا إذا جد جهده ، وما دام لم يجد جهده ، فيبني أن يستمر العدم ؟
إن يكن ذلك هو ما يريده ابن رشد فقد فاتته أن يلاحظ أن الإرادة القديمة الجازمة ، قد سجلت من نقطة معينة سداً فاصلاً بين العدم والوجود .
فإذا وصل للعالم إلى هذه النقطة ، انتقل من العدم إلى الوجود ، بحقتضى الإرادة القديمة الجازمة .

[٢] - قلت : هذا قول سفسطائي ، وذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول ، عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل ، إذا كان الفاعل فاعلاً مختاراً ،

قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل .

وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز .

وأما تراخيه عن فعل الفاعل له ، فغير جائز .

وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المرید .

فالشك : باق بعينه .

ولمّا كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين :

إما بأن فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغيراً ، فيجب (١)

أن يكون له مغير من خارج .

أو أن من التغيرات ما يكون من ذات المتغير ، من غير

حاجة إلى مغير يلحقه منه ، وأن (٢) من التغيرات ما يجوز أن

يلحق القديم من غير مغير .

وإذا احتاج الأمر ، إلى أمر جديد زائد على الإرادة الجازمة ، حينما يصل الأمر إلى هذه النقطة ، يكون ما فرض إرادة جازمة ، ليس بإرادة جازمة .

وإذا جاز أن لا يوجد العالم عند الوصول إلى هذه النقطة بمقتضى الإرادة الجازمة ، جاز أن لا يوجد في أي وقت سابق على هذه النقطة ، أو لاحق لها ، بمقتضى الإرادة ، وتصيح الإرادة وحدها غير كافية لإيجاد أي شيء ما .

(١) يظهر أن هذا داخل في ضمن النفي ، أي أن فعل الفاعل لا يقتضي تغيراً في الفاعل أصلاً ، وإذا لم يحصل في الفاعل تغير ، فلا داعي للبحث عن مغير . ويؤيد ذلك أن بعض النسخ قد نصبت فعل (فيجب) وهذا إما يكون على تقدير (حتى) أي حتى يجب له مغير من خارج .

(٢) الظاهر أن هذا جزء من الأمر الثاني ، وليس هو كل الأمر الثاني فيكون الأول هو : أن فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغيراً حتى يقال ما هو سبب هذا التغير الذي حدث ؟ ويكون الأمر الثاني مجموع شيئين اثنين :

أولهما : أن هناك تغيرات تحدث بسبب ذات المتغير ، من غير حاجة إلى سبب أجنبي .

وثانيهما : أن هذا النوع من التغيرات لا يأمن من أن يطرأ على القديم .

وواضح أن كل واحد من هذين الشئين لا يصلح على انفراد أن يكون الأمر الثاني .

وذلك أن الذى يتمسك به الخصوم ^(١) ههنا هو شيثان :
- وفى نسخة « سبيان » -

أحدهما : أن فعل الفاعل يلزمه التغير ، وأن كل تغير فله مغير .
والأصل الثانى : أن القديم لا يتغير بضرب من ضروريات التغير .
وهذا كله عسير ^(٢) البيان .

والذى لا مخلص ^(٣) للأشعرية منه ، هو إنزال فاعل أول ،
أو إنزال فعل له أول ، لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل
من المفعول المحدث تكون فى وقت الفعل ، هى بعينها حالته ،
فى وقت عدم الفعل .

فهناك لابد حالة متجددة ، أو نسبة لم تكن . وذلك
ضرورى :

إما فى الفاعل .
أو فى المفعول .
أو فى كليهما .

وإذا كان ذلك كذلك ، فذلك الحال المتجددة ، إذا
أوجبنا أن لكل حال متجددة ، فاعلا ، لابد أن يكون الفاعل لها :
إما فاعلا آخر ، فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول ، ولا
يكون مكثفياً بفعله بنفسه ، بل بغيره .

وبعد كل هذا ، فهل يقصد ابن رشد أن النزال الطريق الصحيح لرد على الفلاسفة المثبت
لقدم العالم ؟ الظاهر أنه يريد ذلك . وعليه ، فيكون قصارى الأمر أن النزال أصح فى طريق تزييف
تقصية قدم العالم ، وأن ابن رشد يعرف الطريق الصحيح إلى تزييفها .
إن يكن الأمر كذلك ، فطلاب الحقيقة ليس يعتيم شخص النزال ، وإنما يعتيم معرفة الحق ، ولا
بأس عتيم أن يأخذوه عن ابن رشد .

(١) نعله يعنى بالخصوم ، خصوم النزال ، أى الفلاسفة .

(٢) يعنى أنه من الصعب على الفلاسفة إثبات كل واحد من هذين الأصلين .

(٣) هذا مسلك غير سديد عند علماء المناظرة ؛ إذ الأول يابن رشد إثبات دهماء ، لا التهرب منها

بدعوى عسر بيانها ، ثم مهاجمة دعوى خصمه .

ولما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله ، هو نفسه ، فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادراً عنه أولاً ، أولاً . بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعل - وفي نسخة « فعله » - المفعول .

وهذا لازم كما ترى ضرورة ، إلا أن يجوز محوز أن من الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث . وهذا بعيد إلا على من يجوز أن ههنا أشياء تحدث من تلقائها ، وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل ، وهو قول بين السقوط - وفي نسخة « سقوطه » - بنفسه .

وفي هذا الاعتراض من الاختلال - وفي نسخة « الاختلاف » - أن قولنا :

إرادة أزلية .

وإرادة حادثة .

مقولة باشتراك الاسم ، بل متضادة ؛ فإن الإرادة التي في - وفي نسخة « التي هي في » - الشاهد ، هي قوة فيها - وفي نسخة « بها » -

إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء .

وإمكان قبوله - وفي نسخة « قبولهما » - لمرادين على السواء ، بعد^(١) . فإن الإرادة هي شوق الفاعل إلى فعل ، إذا فعله كف - وفي نسخة « فات عنه » بدل « كف » - الشوق ، وحصل المراد .

وهذا الشوق والفعل ، هو متعلق بالمتقابلين على السواء .

فإذا قيل - وفي نسخة « قام » - هنا مرید^(٢) ، أحد المتقابلين فيه أزل ، ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب .

(١ ، ٢) كذا في الأصول ، ولعله محرف عن « بعيد » وعن « مراد » .

وإذا قيل : إرادة أزلية ، لم ترتفع الإرادة بحضور - وفي نسخة « بحصول » - المراد .

وإذا كانت لا أول لها - وفي نسخة - « وإذا كانت أول لها » - لم يتحدد - وفي نسخة « يتجدد » - منها وقت من وقت - وفي نسخة « بدون عبارة » من وقت - لحصول المراد . ولا - وفي نسخة « ألا » - تعين - وفي نسخة « يتعين » وفي أخرى « تتغير » - إلا أن نقول : إنه يؤدي البرهان إلى وجود فاعل بقوة - وفي نسخة « لقوة » - ليست هي لا إرادة - وفي نسخة « لا إرادة » - ولا طبيعية - وفي نسخة « ولا طبيعة » - ولكن سماها - وفي نسخة « يسميها » - الشرع إرادة .

كما أدى البرهان إلى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن بها - وفي نسخة بدون عبارة « بها » - في بادئ الرأي أنها متقابلة ، وليست متقابلة ، مثل قولنا : موجود ، لا داخل العالم ، ولا خارجه .

• • •

[٣] - قال أبو حامد مجاباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذا محال بين الإحالة ؛ لأن الحادث موجب وسبب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأسبابه وأركانه ، حتى لم يبق شيء مستظر ألبته ، ثم يتأخر الموجب . بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بنهاى شروطه ، ضرورى . وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب ، بلا موجب .

فقبل وجود العالم ،

كان المرید موجوداً .

والإرادة موجودة .

ونسبها إلى المراد موجودة .

ولم يتجدد مريد .

ولم تتجدد إرادة .

ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن قبل .

فإن كل ذلك تغير .

فكيف تجدد المراد ؟ وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ وحال التجدد لم يتميز

عن حال عدم التجدد .

في شيء من الأشياء .

ولا في أمر من الأمور .

ولا في حال من الأحوال .

ولا في نسبة من النسب .

بل الأمور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن وجود المراد .

وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد .

ما هذا إلا غاية الإحالة .

• • •

[٣] قلت : وهذا بين غاية البيان ، إلا عند من ينكر إحدى

المقدمات التي وضعناها قبل .

لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان إلى مثال وضعي ،

فشوش به هذا الخواب عن الفلاسفة ، وهذا هو قوله :

• • •

[٤] - قال أبو حامد :

وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الدائم ، بل في

العرفي والوضعي ، فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ، ولم تحصل البيوتة في الحال ،

لم يتصور أن تحصل بعده ، لأنه جعل اللفظ علة للحكم ، بالوضع والاصطلاح ،

فلم يعقل تأخر المعاول ، إلا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد ، أو بدخول الدار ،

فلا يقع في الحال ، ولكن يقع عند مجيء الغد ، وعند دخول الدار .

فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء مستظر . فلما لم يكن حاضراً في الوقت ، وهو الغد ودخول الدار ، توقف حصول الموجب ، على حضور ما ليس يحاضر ، فما حصل الموجب إلا وقد تجدد أمر ، وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد مريد أن يؤخر الموجب عن اللفظ ، غير منوط بحصول ما ليس يحصل ، لم يعقل ، مع أنه الواضح بذاته ، المختار في تفصيل الوضع ، فإذا لم يمكن وضع هذا بشئنا ، ولم نقله ، فكيف نقله ، في الإيجابيات الذاتية العقلية الضرورية ؟

وأما في العادات ، فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد ، مع وجود القصد إليه إلا لمانع .

فإن تحقق القصد ، والقدرة ، وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود إليه . وإنما يتصور ذلك في العزم ، لأن العزم غير كاف في وجود الفعل ، بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ، ما لم يتجدد قصد هو انبعاث في الإنسان ، متجدد حال الفعل .

فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل ، فلا يتصور تأخر المقصود إلا لمانع .

ولا يتصور تقدم القصد ، إذ لا يعقل قصد في اليوم ، إلى قيام في الغد إلا بطريق العزم .

وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافياً في وقوع المزموم عليه ، بل لا بد من تجديد انبعاث قصدى عند الإيجاد ، وفيه قول بتغير القديم . ثم يبقى عين الإشكال في أن ذلك الانبعاث ، أو القصد ، أو الإرادة ، أو ما شئت أن تسميه ، لم يحدث الآن ولم يحدث قبل ؟

فلما أن يبقى حادث بلا سبب أو يتسلسل إلى غير نهاية .

ورجع حاصل الكلام إلى أنه عند الموجب بنام شروطه ، ولم يبق أمر منتظر ، ومع ذلك تأخر الموجب ، ولم يوجد في مدة لا يرتقى الزعم إلى أولها . بل اختلاف السنين لا تنقص شيئاً منها ، ثم انقلب الموجب بغتة ووقع ، من غير أمر تجدد ، وشرط تحقق ، وهذا محال .

[٤] - قلت : هذا المثال الوضعي من الطلاق أوهم أنه يؤكد به حجة الفلاسفة ، وهو يوهنها ؛ لأن للأشعرية أن تقول - وفي نسخة « لأن الأشعرية لها أن تقول » - إنه كما تأخر وقوع الطلاق عن اللفظ ، إلى وقت حصول الشرط ، من دخول الدار أو غير ذلك ، كذلك تأخر وقوع العالم عن إيجاد الباري سبحانه وإيأه ، إلى وقت حصول الشرط الذي تعلق به ، وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده .

لكن ليس الأمر في الوضعيات ، كالأمر في العقليات . ومن شبه هذا الوضعي بالعقلي ، من أهل الظاهر ، قال لا يلزم هذا الطلاق ، ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطبيق المطلق ، لأنه - وفي نسخة « لا لأنه » - يكون طلاقاً وقع من غير أن يقترن به فعل المطلق .

ولا نسبة للمعقول ، من المطبوع في ذلك المفهوم إلى - وفي نسخة « من » - الموضوع المصطلح عليه .

• • •

[٥] - ثم قال أبو حامد مجاباً عن الأشعرية .
والجواب أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء ، أي شيء كان ، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره .
وعلى لغتكم في المنطق : أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين ، بحد أوسط ، أو من غير حد أوسط ؟

فإن ادعيتم حداً أوسط وهو الطريق النظري فلا بد من إظهاره .
وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشار ككم في معرفته مخالفوكم ، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ، ولا يحصياها عدد .
ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ،

فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك ؛ إذ ليس في جميع ما ذكره إلا :
الاستبعاد ،

والتشثيل بعزمتنا وإرادتنا ، وهو فاسد .
فلا تضاهي الإرادة القديمة القصد الحادثة .
وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان .

• • •

[٥] - قلت : هذا القول هو من الأقاويل الركيكة الإقناع ،
وذلك أن حاصله ، هو أنه إذا ادعى مدع أن وجود فاعل بجميع
شروطه ، لا يمكن أن يتأخر عنه مفعوله ، فلا يخلو أن يدعى
معرفة ذلك :
إما بقياس .

وإما أنه من المعارف الأولية .

فإن ادعى ذلك بقياس ، وجب عليه أن يأتي به ، ولا
قياس هنالك .

وإن ادعى أن ذلك مدرك بمعرفة أولية ، وجب أن يعترف
به جميع الناس خصومهم وغيرهم ؛ وهذا ليس بصحيح ؛ لأنه
ليس من شرط المعروف بنفسه أن يعترف به جميع الناس ، لأن
ذلك ليس أكثر من كونه مشهوراً ، كما أنه ليس يلزم فيما
كان مشهوراً أن يكون معروفاً بنفسه .

• • •

[٦] - ثم قال كالحجوب عن الأشعرية - وفي نسخة « عن الفلاسفة » - :
فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بهام شروطه ، من
غير موجب .

ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم ، وبين خصومكم إذا - وفي نسخة « إذ » - قالوا

لكم : إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عامة بجميع الكليات - وفي نسخة « الكائنات » -

من غير أن يوجب ذلك كثرة في ذاته - وفي نسخة بدون عبارة « في ذاته » -
ومن غير أن يكون العلم زائداً - وفي نسخة « زيادة » - على الذات .
ومن غير أن يتعدد العلم بتعدد - وفي نسخة « مع تعدد » - المعلوم .
وهذا مذهبكم في حق الله تعالى ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا ، في غاية الإحالة ولكن تقولون : لا يقاس العلم القديم بالحادث .

وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا ، فقالوا : إن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه ، فهو العاقل ، وهو العقل ، وهو المعقول ، والكل واحد .

فلو - وفي نسخة « فإن » - قال قائل : اتحاد العقل والعاقل والمعقول ، معلوم الاستحالة بالضرورة ، إذ تقدير صانع للعالم - وفي نسخة « العالم » - لا يعلم صنعه محال بالضرورة .

والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه ، تعالى عن قولهم - وفي نسخة « قولكم » - وعن قول جميع الزائعين علواً كبيراً ، لم يكن يعلم صنعه ألبتة .

• • •

[٦] - قلت : حاصل هذا القول أنهم لم يدعوا تجويز خلاف ما - وفي نسخة « فما » - أظهروا ، من ضرورة امتناع تراخي المفعول - وفي نسخة « مفعول الفاعل » - عن فعله محاناً ، وبغير قياس أداهم إليه ، بل ادعوا ذلك من قبل البرهان .
الذي أداهم - وفي نسخة « أدى » - إلى حدوث العالم ، كما لم تدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم ، إلى اتحادهما في حق البارئ سبحانه إلا من قبل برهان زعموا أنه أداهم إلى ذلك في حق القديم .

وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة ردة الضرورة في أن الصانع يعرف - وفي نسخة « يعرف ذاته » وفي أخرى « لا يعرف » - ولا بد مصنوعه ، إذ قال في الله سبحانه : إنه لا يعرف إلا ذاته . وهذا القول إذا قوبل هو - وفي نسخة « إذا قيل قوبل هو » وفي أخرى « هو إذ قوبل هو » - من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد ، وذلك أن كل ما كان معروفاً عرفانياً يقينياً وعاماً في جميع الموجودات ، فلا يوجد برهان يناقضه .

وكل ما وجد برهان يناقضه ، فإنما كان مظنوناً به أنه يقين - وفي نسخة « تعين » - لا أنه كان يقيناً في الحقيقة - وفي نسخة « كان في الحقيقة » - كذلك .

فلذلك إن كان من المعروف بنفسه اليقيني تعدد العلم والمعلوم - وفي نسخة « بالمعلوم » - في الشاهد والغائب ، فنحن نقطع أنه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق الباري سبحانه وأما إن كان القول بتعدد العلم والمعلوم - وفي نسخة « بالمعلوم » - ظنياً - وفي نسخة « ظناً » - فيمكن أن يكون على اتحادهما - وفي نسخة بدون عبارة « على اتحادهما » - عند الفلاسفة برهان . وكذلك إن - وفي نسخة « إذا » - كان من المعروف بنفسه أنه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله ، ويدعى رده الأشرعية من قبل أن عندهم في ذلك برهاناً ، فنحن - وفي نسخة « ونحن » - نعلم على القطع أنه ليس عندهم في ذلك برهان .

وهذا وأمثاله إذا وقع فيه الاختلاف ، فإنما يرجع الأمر فيه إلى اعتباره ، بالفطرة الفائقة التي لم تنشأ على رأى ولا هوى إذا سبرته - وفي نسخة « سدته » وفي أخرى « سدته » - بالعلامات والشروط التي فرق بها بين اليقين والمظنون - وفي نسخة « والمظنون » - في كتب - وفي نسخة « في كتاب » - المنطق .

كما أنه إذا تنازع اثنان في قول ما ،
فقال - وفي نسخة « وقال » - أحدهما : هو موزون .

وقال الآخر : ليس بموزون .
لم يرجع الحكم فيه .

إلا إلى القطرة السليمة - وفي نسخة « السائلة » - التي تدرك
الموزون من - وفي نسخة « عن » - غير الموزون .
وإلى علم العروض .

وكما أن من يدرك الوزن - وفي نسخة « الموزون » - لا يخلُ
بإدراكه عنده - وفي نسخة « عند » - إنكار - وفي نسخة
« إدراك » - من ينكره .

فكذلك - وفي نسخة « وكذلك » - الأمر فيما هو يقين عند
المرء لا يخلُ به عنده - وفي نسخة « عند » - إنكار من ينكره .
وهذه الأقاويل كلها في غاية الوهن - وفي نسخة « الوهي » -
والضعف ، وقد كان يجب عليه أن لا يشحن - وفي نسخة
« يستحق » - كتابه هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » -
بمثل هذه - وفي نسخة « بهذه » - الأقاويل ، إن كان قصده
فيه إقناع الخواص .

• • •

ولما كانت الإلزمات التي أتى بها في هذه المسألة أجنبية
- وفي نسخة « برانية » - وغريبة عن - وفي نسخة « من » - المسألة
قال^(١) في إثر هذا :

• • •

[٧] - بل لا نتجاوز إلتزامات هذه المسألة ، فنقول لهم :

بم تنكرون على خصوصكم إذا - وفي نسخة « إذ » - قالوا : قدم العالم محال لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سلسماً ، وربعاً ونصفاً . . . إلى قوله : فيلزمكم القول - وفي نسخة « قيل تحكم العقول » - بأنه ليس بشفع ولا وتر - وفي نسخة « ولا بوتر » - كما^(١) سننصه وفي نسخة « كما سنصفه » بعد .

. . .

[٧] - وهذا أيضاً : معارضة سفسطائية ، فإن حاصلها هو أنه كما أنكم تعجزون عن نقض دليلنا ، في أن العالم محدث وهو أنه لو كان غير محدث لكانت دورات - وفي نسخة « دوران » - لا شفع ولا وتر .

كذلك نعجز عن نقض قولكم - وفي نسخة « قولهم » - إنه إذا كان فاعل لم يزل مستوفياً شروط - وفي نسخة « لشروط » - الفعل ، إنه لا يتأخر عنه مفعوله .

وهذا القول غايته هو إثبات الشك ، وتقريره ، وهو أحد أغراض - وفي نسخة « من أغراض » وفي أخرى « من أحد أغراض » - السفسطائيين .

وأنت يا هذا الناظر - وفي نسخة « الناطق » - في هذا الكتاب فقد سمعت الأقاويل التي قالتها الفلاسفة - وفي نسخة « الحكماء الفلاسفة » - في إثبات أن العالم قديم في هذا الدليل ، والأقاويل التي قالتها الأشعرية ، في مناقضة ذلك . فاسمع - وفي نسخة « فاستمع » - أدلة الأشعرية في ذلك ، واسمع - وفي نسخة « واستمع » - الأقاويل التي قالتها الفلاسفة في مناقضة أدلة الأشعرية بما نصه هذا الرجل .

. . .

(١) هذه العبارة من كلام ابن رشد لا من كلام الفزاري .

[٨] - قال أبو حامد .

فأقول : بم تنكرون على خصوصكم إذا - وفي نسخة « إذ » - قالوا : قدم العالم محال ؛ لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لأحاديها ، مع أن لها سلسماً ، وربعاً ، ونصفاً ، فإن فلك الشمس يدور في سنة .

وفلك زحل في ثلاثين سنة .

فتكون أدوار - وفي نسخة « دورة » - زحل ، ثلث عشر دورة - وفي نسخة « ادوار » - الشمس .

وأدوار - وفي نسخة « ودورة » - المشتري نصف سلس أدوار - وفي نسخة « دورة » - الشمس ؛ فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة .

ثم إنه كما - وفي نسخة « كما أنه » - لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلث عشره .

بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب - وفي نسخة « الكواكب الثابتة » وفي أخرى « فلك الثوابت » - الذي يدور في سنة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما أنه لا نهاية للحركة المشرقية - وفي نسخة « الشرقية » - التي للشمس في اليوم والليالة ، مرة .

فلو قال قائل : هذا مما يعلم استحالة . ضرورة ، فبماذا تنفصلون عن قوله ؟ بل لو قال قائل : أعداد هذه اللورات :

شفع ، أو وتر ؟

أو شفع ووتر جميعاً ؟

أولا شفع ولا وتر ؟

فإن قلتم : شفع ووتر جميعاً ، أو لا شفع ولا وتر .

فيعلم بطلانه ضرورة .

وإن - وفي نسخة « فإن » - قلتم : شفع ، فالشفع يصير وترّاً بواحد ، فكيف أعوز ما لا نهاية له ، واحد ؟

وإن قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد ، شفعاً ، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي يصير به - وفي نسخة « به يصير » - شفعاً ؟

فيلزمكم القول - وفي نسخة « قيل يحكم العقل » - بأنه ليس بشفع ولا وتر .

[٨] قلت : حاصل هذا القول أنه إذا توهمت حركتان ذواتا- وفي نسخة « ذاتا » - أدوار بين طرفي زمان واحد ، ثم توهم حد- وفي نسخة « جزء » - محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد ، فإن نسبة الجزء من الجزء ، هي نسبة الكل من الكل .

مثال ذلك : أنه إذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان التي تسمى سنة - وفي نسخة « ثلاثين سنة » - ثلث عشر دورات - وفي نسخة « دورة » - الشمس في تلك المدة ؛ فإنه إذا توهمت جملة دورات الشمس إلى جملة دورات زحل مذ - وفي نسخة « مذ قد » - وقعت في زمان واحد بعينه ، لزم ولا بد أن تكون نسبة جميع أدوار الحركة ، من جميع أدوار الحركة الأخرى - وفي نسخة « الحركة الأولى » - هي نسبة الجزء من الجزء .

وأما إذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة ، لكون كل واحد منهما بالقوة ، أي لا مبدأ لها ولا نهاية ، وكانت هنالك نسبة بين الأجزاء ، لكون كل واحد منها - وفي نسخة « منهما » - بالفعل ، فليس يلزم أن يتبع نسبة الكل إلى الكل ، نسبة الجزء إلى الجزء ، كما وضع القوم فيه - وفي نسخة « في » - دليلهم ، لأنه لا توجد نسبة - وفي نسخة « لانسبة توجد » - بين عظيمين - وفي نسخة « عظيمتين » - أو قدرين ، كل واحد منهما يفرض - وفي نسخة « يعرض » وفي أخرى « لغرض » - لانهاية له - فاِذن - وفي نسخة « فإن » - القدماء لما كانوا يفرضون - وفي نسخة « يعرضون » - مثلاً :

جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها .

وكذلك حركة زحل .

لم يكن بينهما نسبة أصلا ، فيلزم من ذلك أن تكون
الجملتان متناهيتين - وفي نسخة « متناهية » - كما لزم في
الجزئين من الجملة .

وهذا بين بنفسه ^(١) .

فهذا - وفي نسخة « وهذا » - القول يومهم أنه إذا كانت
نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة الأكثر إلى الأقل ، فيلزم
- وفي نسخة « يلزم » وفي أخرى « أن يلزم » - في الجملتين - وفي
نسخة « في الجنس » - أن تكون نسبة إحداها
- وفي نسخة « أحدهما » - إلى الأخرى ، نسبة الأكثر إلى
الأقل . وهذا إنما يلزم إذا كانت الجملتان متناهيتين .

وأما إذا لم يكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا قلة .
وإذا وضع أن هنالك نسبة ، هي نسبة الكثرة - وفي نسخة
« هي الكثرة » - إلى القلة ، توهم أنه يلزم عن ذلك محال آخر ،
وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له .
وهذا إنما هو محال إذا أخذ شيان غير متناهيين بالفعل ؛
لأنه حيثئذ توجد النسبة بينهما .

وأما إذا أخذ بالقوة ، فليس هنالك نسبة .
فهذا - وفي نسخة « وهذا » - هو الجواب في هذه المسألة ،
لا ما جاب - وفي نسخة « أجاب » - به أبو حامد عن الفلاسفة .

(١) هذا الذي يدعى بيتاً بنفسه ، لا تتبين بيانه ؛ إذ هو أصل المسألة ، فالغزالي يدعى استحالة
تساوي دورات فلك يدور دورة واحدة كل ثلاثين سنة ، مع دورات فلك يدور في اليوم الواحد دورة .
وإين رشد يقول : لا ينبغي أن تعقد نسبة على هذا الوجه بين غير متناهيين فإن التساوي
وعنه يكون في المتناهي ، لا في غير المتناهي .

والأمر كما ترى ، أقل ما يقال فيه إنه مشكل ، لا أنه بين بنفسه .

وهذا تنحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب ،
 وأعسرهما - وفي نسخة « واعتبرها » - كلها هو - وفي نسخة « وهو » -
 ما جرت - وفي نسخة « جرى » - به عاداتهم أن يقولوا ، إنه إذا
 - وفي نسخة « إن » - كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي ،
 حركات لا نهاية لها ، فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر
 المشار إليه ، إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها .
 وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ، إن وضعت الحركة
 المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة .

وذلك أنه متى لزم أن توجد واحدة منها ، لزم أن توجد
 قبلها أسباب لا نهاية لها .

وليس يجوز أحد من الحكماء ، وجود أسباب لا نهاية
 لها ، كما تجوزه الدهرية . لأنه يلزم عنه وجود مسبب من
 من غير سبب ، ومتحرك من غير محرك .
 لكن القوم لما أداهم البرهان .

إلى أن ههنا مبدأ محركاً أزلياً ليس - وفي نسخة « وليس » -
 لوجوده ابتداء ولا انتهاء .

وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده .
 لزم - وفي نسخة « لزم عندهم » - أن لا يكون لفعله مبدأ
 كالحال في وجوده .

وإلا كان فعله ممكناً ، لا ضرورياً ، فلم يكن مبدأ أولاً
 - وفي نسخة « أول » -

فيلزم - وفي نسخة « فلزم » - أن تكون أفعال الفاعل الذي
 لا مبدأ لوجوده ، ليس لها مبدأ ، كالحال في وجوده .
 وإذا كان ذلك كذلك . لزم ضرورة أن لا يكون واحداً من أفعاله

الأولى - وفي نسخة «الأول» - شرطاً في وجود الثاني - وفي نسخة «في وجوده» -

لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات .

وكون بعضها قبل بعض ، هو بالعرض .

فجوزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض ، لا بالذات .

بل لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له أمراً ضرورياً تابعاً - وفي نسخة «أمر ضروري تابع» - لوجود مبدأ أول أزلي .

وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة ، بل وفي الأشياء التي يظن بها ، أن المتقدم سبب للمتأخر ، مثل الإنسان الذي يلد إنساناً - وفي نسخة «يولد إنسان» وفي أخرى «يولد له إنسان» وفي رابعة «يولد إنساناً» - مثله .

وذلك أن المحدث للإنسان المشار إليه بإنسان آخر ، يجب أن يترقى إلى فاعل أول - وفي نسخة «أولى» وفي أخرى «أزلى» - قديم لا أول لوجوده ، ولا لإحداثه إنساناً عن إنسان .

فيكون كون إنسان عن إنسان آخر ، إلى ما لا نهاية له ، كوناً بالعرض .

والقبلية والبعدية بالذات .

وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده ، كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بلا آلة ، كذلك لا أول للآلة - وفي نسخة «لآلآته» - التي يفعل بها أفعاله التي لا أول - وفي نسخة «أولى» - لها - وفي نسخة «لها من أفعاله» - التي من شأنها أن تكون بآلة .

فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات ، دفعوا وجوده ، وعسر حل قولهم ، وظنوا أن دليلهم ضروري .

وهذا من كلام الفلاسفة بين ، فإنه قد صرح رئيسهم الأول ، وهو أرسطو أنه لو كانت - وفي نسخة - « كان » للحركة حركة ، لما وجدت الحركة .

وأنه لو كان للأسطس ، أسطقس ، لما وجد الأسطقس . وهذا النحو مما لا نهاية له ، ليس له عندهم مبدأ ولا منتهى ، ولذلك ليس يصدق على شيء منه .

أنه قد انقضى .

ولا أنه قد دخل في الوجود .

ولا في الزمان الماضي .

لأن كل ما انقضى فقد ابتدأ .

وما لم - وفي نسخة « وما لا » - يبتدىء ، فلا ينقضى .

وذلك أيضاً بين - من وفي نسخة « في » - كون المبدأ والنهاية ، من المضاف .

ولذلك يلزم من قال : إنه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل أن لا يضع لها مبدأ .

لأن ما له مبدأ فله نهاية .

وما ليس له نهاية فليس له مبدأ .

وكذلك الأمر في الأول والآخر .

أعنى ما له أول ، فله آخر .

وما لا أول له فلا آخر له .

وما لا آخر له - وفي نسخة بدون عبارة « وما لا آخر له » -

فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة .

وما لا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة - وفي نسخة بدون

عبارة « بالحقيقة » - فلا انقضاء له .

ولذا - وفي نسخة « ولذلك » وفي أخرى « فلذلك » - إذا
سأل المتكلمون الفلاسفة ، هل انقضت الحركات ، التي قبل
الحركة الحاضرة كان جوابهم ، أنها - وفي نسخة « هو أنها » -
لم تنقض - وفي نسخة « لم تنقضي » - لأن من وضعهم أنها
- وفي نسخة « أنه » - لا أول لها ، فلا انقضاء لها .

فإيهام المتكلمين أن الفلاسفة يسلمون انقضاءها ليس
بصحيح ، لأنه لا ينقضى عندهم إلا ما ابتدأ .

• • •

فقد تبين لك أنه ليس في الأدلة التي حكاها عن المتكلمين
في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين^(١) .

وأنها ليست - وفي نسخة « ليس » - تلحق بمراتب - وفي
نسخة « بمرتبة » - البرهان .

ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا الكتاب
لا حقة بمراتب - وفي نسخة « بمرتبة » - البرهان .

وهو الذي قصدنا^(٢) بيانه في هذا الكتاب .

(١) لئلا فيما سبق هامش ص ٥٥ وما بعدها إلى أن النزاع ليس بصدد أن يثبت حقيقة في كتاب
« تهافت الفلاسفة » وإنما هدفه هو التشكيك في أدلة الفلاسفة تلك الأدلة التي يزعم الفلاسفة أنها بلغت حد
اليقين الرياضي ، وقد عرضنا على القارى فيما سبق قول النزاع (أين من يدعى أن براهين الإلهيات - يعنى
عند الفلاسفة - قاطعة كبراهين الهندسيات ؟) .

فليس إذن من حق ابن رشد أن ينتظر من النزاع في كتابه « تهافت الفلاسفة » أن يكون مثبثاً .
وليس من حقه كذلك أن يتصيد من كلامه ما يسميه أدلة لم تبلغ مرتبة اليقين .

(٢) هذا تنصيص واضح من ابن رشد يحدد هدفه المقصود له من تأليف كتاب (تهافت التهافت)

وهو يفسر هنا هذا الهدف بأنه :

إثبات أن الأدلة التي حكاها النزاع على لسان الفلاسفة ليست واصله درجة اليقين .

وأفضل ما يجاوب به من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان الماضي ، أن يقال : دخل من أفعاله ، مثل ما دخل من وجوده ، لأن كليهما لا مبدأ له .

وأما ما أجاب - وفي نسخة « جاوب » - به أبو حامد عن الفلاسفة ، في كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض ، والرد عليهم ، فهذا نصه .

• • •

بقى أن نتساءل عن المعنى الذي أرادَه ابن رشد من قوله (ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها - النزالي - عن الفلاسفة ، لاحقة بمراتب البرهان) .

فإن قوله (أدخلها وحكاها) يفهم منه أن هناك أدلة أدخلها النزالي من عند نفسه « تمادياً في البحث بذكر كل ما يمكن أن يقال فيه .

وهناك أدلة نقلها النزالي عن الفلاسفة .

وقد حكم ابن رشد على كلا النوعين بأنه غير واصل درجة اليقين .

أما بالنسبة للنوع الأول فأتانا أوافق ابن رشد عليه ، غير أني أعلن أن ابن رشد ليس يسوق حكمه هذا على أنه قضية كلية ، فقد سبق لنا قوله أول الكتاب (فإن الفرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المشية في كتاب التهاافت في التصديق والإفتناع ، وقصوراً كثراً عن مرتبة اليقين والبرهان) .

فوقف النزالي في هذا الجانب قد ثبت له ضعفه قبل أن اقرأ كتاب (تهاافت التهاافت) .

وسأله تعليق وقروح الطلاق على دعوى الدار ، أو على مجيء الفد ، قد أوردت عليها نفس هذا الذي أوردته عليها ابن رشد ، قبل اطلاعي عليه .

بقى أن نستفسر عن معنى كون الأدلة التي حكاها النزالي عن الفلاسفة ليست لاحقة بمراتب البرهان .

هل يعني ذلك أن للنزالي شوهاً وحرفها أو أنه لم يفهمها . وقد كنا ننتظر من ابن رشد في هذا المقام

ألا يدخل على هذه الأدلة التي حكاها النزالي ، تمديلاً من عنده ؛ فقد تكون هذه التمديلات أفعالاً خاصة لابن رشد ، والمفروض أنه متأخر من النزالي بل أن يشير إلى الأدلة التي لاين سينا والفارابي في هذا المجال ؛ لأنهما اللذان ينتقدان النزالي . فإذا أثبت ابن رشد أن للفارابي وابن سينا أدلة أوثق من هذه التي حكاها عنهما النزالي « كان ذلك : إما تدليساً من النزالي عليهما ، أو على أقل تقدير ، عجزاً منه عن فهم هذه الأدلة على وجهها الصحيح .

أما أن ينقل ابن رشد بيان ذلك ، ويحاول هو أن يمرض أدلة الفلاسفة في صورة أكثر قوة ، وأشد حجية ، فليس يثبت بذلك إدانة النزالي .

[٩] - قال أبو حامد :

فلن قيل : عمل الغلط في قولكم : إنها - وفي نسخة « إنه » - جملة مركبة من أحاد .

فلن هذه الدورات معلومة .

أما الماضي فقد انقرض .

وأما المستقبل فلم يوجد بعد - وفي نسخة بدون كلمة « بعد » -

والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ، ولا موجود ههنا .

ثم قال ^(١) هو في مناقضة هذا :

قلنا : العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ، ويستحيل - وفي نسخة « ومستحيل » -

أن يخرج عنه ، سواء كان المعلوم - وفي نسخة « العدد » -

موجوداً باقياً .

أو فانياً .

فلذا فرضنا عدداً من الأفراس - وفي نسخة « الأعداد » - لزمننا أن نعتقد

أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وترأ .

سواء - وفي نسخة بدون كلمة « سواء » - قدرناها موجودة ، أو معلومة ،

فإنه إن - وفي نسخة « فإن » وفي أخرى « فلذا » - انعلمت بعد الوجود ،

لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت - وفي نسخة « لم تتغير هذه القضية » -

هذا منتهى قوله :

• •

[٩] قلت : - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - وهذا القول

إنما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس ، أو في النفس ،

أعني حكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال عدمه .

وفي حال وجوده .

وأما ما كان موجوداً بالقوة ، أي ليس له مبدأ ولا نهاية ،

فليس يصدق عليه :

لا أنه شفع .

ولا أنه وتر .

ولا أنه ابتداء - وفي نسخة « ابتداء » -

ولا أنه انقضى - وفي نسخة « انقضاء » -

ولا دخل - وفي نسخة « داخل » - في الزمان الماضي ، ولا

في المستقبل ، لأن ما في القوة ، في حكم المعلوم ،

وهذا هو - وفي نسخة « وهو » - الذي أراد الفلاسفة بقولهم :

إن الدورات التي في الماضي والمستقبل - وفي نسخة « في المستقبل

والماضي » - معدومة .

• • •

وتحصيل - وفي نسخة « ومحصل » - هذه المسألة أن كل ما

يتصف بكونه جملة محدودة ، ذات مبدأ ونهاية .

فإما أن يتصف بذلك من حيث له - وفي نسخة « من حيث

إنه » وفي نسخة « من حيث إن له » - مبدأ ونهاية خارج النفس .

ولما أن يتصف بذلك من حيث هو - وفي نسخة « من حيث

هذا هو » وفي أخرى « من حيث هذا له » - في النفس ، لا

خارج النفس .

فأما ما كان منه كلا بالفعل ، ومحدوداً في الماضي ، في

النفس وخارج النفس ، فهو ضرورة :

إما زوج .

وإما فرد .

وأما - وفي نسخة « وأيا » - ما كان منها جملة غير محدودة

خارج النفس ، فإنها لا تكون محدودة إلا من حيث هي في

النفس ، لأن النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده .

فتتصف أيضاً من هذه الجهة بأنها : زوج ، أو فرد .

وأما من حيث هي خارج النفس ، فليست - وفي نسخة « فليس » - تتصف لا بكونها زوجاً ، ولا فرداً - وفي نسخة « أو فرداً » -

وكذلك ما كان منها في الماضي ، ووضع إنه بالقوة خارج النفس ، أى - وفي نسخة « إذ » - ليس له مبدأ ، فليس يتصف لا بكونه زوجاً ولا فرداً ، إلا أن يوضع بالفعل ، أعنى كونها ذات مبدأ ونهاية .

فكل - وفي نسخة « وكل » - ما كان من الحركات ليس لها كل ولا جملة ، أعنى ذات مبدأ ونهاية ، إلا من حيث هي في النفس ، كالحال في الزمان ، والحركة الدورية ، فواجب في طباعها أن لا - وفي نسخة « أى لا » وفي أخرى « لا » - تكون زوجاً ولا فرداً ، إلا - وفي نسخة « إلا كانت » وفي أخرى « إلا أن كانت » - من حيث هي في النفس .

• • •

والسبب في هذا الغلط أن الشيء إذا كان في النفس بصفة ، أوهم أنه يوجد خارج النفس بتلك الصفة .

ولما لم يكن شيء مما وقع في الماضي يتصور في النفس ، إلا متناهيًا .

ظن - وفي نسخة « يظن » - أن كل ما وقع في الماضي ، أن هكذا طباعه خارج النفس .

ولما كان ما وقع من ذلك في المستقبل ، تعين على ما لا نهاية فيه التصور ، بأن يتصور جزءاً بعد جزء ، ظن أفلاطون

والأشعرية أنه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لا نهاية لها - وفي نسخة «له» - .

وهذا كله حكم خيالي ، لا برهاني ، ولذلك كان أضبط لأصله ، وأحفظ لوضعه ممن - وفي نسخة «من» - وضع أن للعالم - وفي نسخة «أن العالم له» - مبدأ أن يوضع - وفي نسخة «مبدأ يوضع» - أن له - وفي نسخة «أنه» - نهاية كما فعل كثير من المتكلمين .

• • •

[١٠] - وأما قول أبي حامد بعد هذا :

على أنا نقول لهم : إنه - وفي نسخة بلون عبارة «إنه» - لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة ، هي آحاد متغايرة - وفي نسخة «متغيرة» - بالوصف ، ولا نهاية لها .

وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت ، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر - وفي نسخة «ولا بالوتر» - فهم - وفي نسخة «فلم» - وفي أخرى «وهم» - تنكرون على من يقول :

بطلان هذا يعر ضرورة ، كما ادعيتم بطلان تعلق الإرادة القديمة بالإحداث ضرورة - وفي نسخة «يلحداث ضروري» -

وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا ، ولعله مذهب أرسطو طاليس .

• • •

[١٠] - فإنه قول في غاية الركاكة .

وحاصله : أنه لا ينبغي أن تنكروا قولنا فيما هو ضروري عندكم أنه غير ضروري ، إذ قد تضعون أشياء ممكنة يدعي خصوصكم أن امتناعها معلوم بضرورة العقل .

أى كما تضعون أشياء ممكنة ، وخصوصكم يرون - وفي نسخة « يقولون » - إنها ممتنعة .

كذلك تضعون أنتم - وفي نسخة بدون كلمة « أنتم » - أشياء ضرورية - وفي نسخة « ضرورة » - وخصوصكم تدعى أنها ليست بضرورية ، وليس تقدرون في هذا كله أن تأتوا بفصل بين الدعويين .

• • •

وقد تبين في علم المنطق أن مثل هذه هي معاندة خطائية ضعيفة ، أو سفسطائية .

• • •

والجواب ، في هذا : أن يقال : إن الذى يدعى أنه معلوم بالضرورة ، هو في نفسه كذلك .

والذى تدعون أنتم أن بطلانه معروف بالضرورة ، ليس كما تدعونه .

وهذا لا سبيل إلى الفصل فيه بيينة - وفي نسخة بدون كلمة « بيينة » - إلا بالنوق ، كما لو ادعى إنسان في قول ما : إنه موزون ، وادعى آخر أنه غير موزون ، لكان البيان - وفي نسخة « السباق » - في ذلك ذوق الفطرة السليمة الفائقة .

وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد ، فغير معروف من مذهب "القوم" لأن سبب الكثرة العددية هي المادية عندهم .

وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي الصورة .

(١) الله اتهام للزوال بأنه صور مفاهيم بغير ما هو عليه .

وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد ، واحدة بالصورة ،
 بغير مادة فمحال - وفي نسخة بدون عبارة « بغير مادة فمحال »
 وفي أخرى بدون عبارة « فمحال » -

وذلك أنه لا يتميز شخص عن شخص - وفي نسخة بدون عبارة
 « عن شخص » - بوصف من الأوصاف إلا بالعرض ، إذ قد كان
 - وفي نسخة « كان قد » وفي أخرى « كان مذ » - يوجد مشاركاً له
 في ذلك الوصف غيره .

ولئلا يفرق الشخص من الشخص من قبل المادة .

وأيضاً فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود - وفي نسخة
 « غير موجود » - بالفعل ، أصل معروف من مذهب - وفي
 نسخة « مذاهب » - القوم ، سواء كان - وفي نسخة « كانت » -
 أجساماً ، أو غير أجسام .

ولا نعرف أحداً فرق بين :

ما له وضع .

وما ليس له وضع - وفي نسخة بدون عبارة « وما ليس له
 وضع » -

في هذا المعنى إلا ابن سينا ^(١) فقط .

وأما سائر الناس فلا أعلم أحداً منهم قال هذا القول ، ولا
 يلائم أصلاً من أصولهم . فهي خرافة ، لأن القوم ينكرون وجود
 ما لا نهاية له بالفعل ، سواء كان جسماً ، أو غير جسم ، لأنه
 يلزم عنه أن يكون ما له نهاية - وفي نسخة « ما لا نهاية له » -
 أكثر مما لا نهاية له .

(١) لعله بهذا ينتقد ابن سينا .

ولعل ابن سينا إنما قصد به إقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه من أمر النفس ، لكنه قول قليل الإقناع ، فإنه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها ، لكان الجزء مثل الكل أعنى إذا قسم ما لا نهاية له على - وفي نسخة « إلى » - جزأين .

مثال ذلك : أنه لو وجد خط أو عدد ، لا نهاية له بالفعل من طرفيه ، ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل .

والكل لا نهاية له بالفعل .

فكان يكون الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منهما بالفعل . وذلك مستحيل .

وهذا كله إنما يلزم إذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة .

• • •

[١١] - قال أبو حامد :

فإن قيل : فالصحيح رأى أفلاطون ، وهو أن النفس - وفي نسخة « النفوس » - قديمة ، وهي واحدة ، وإنما تنقسم في الأبدان ، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت .

قلنا : - وفي نسخة « قلت » - فهذا أقبح وأشنع ، وأولى بأن يعتمد مخالفاً لضرورة العقل ، فلما نقول :

نفس زيد عين - وفي نسخة « غير » - نفس عمرو ، أو غيره - وفي نسخة بخلف عبارة « أو غيره » -

فإن كان - وفي نسخة « كانت » - عينه ، فهو باطل بالضرورة ، فإن كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس - وفي نسخة « ليس هو نفس » - غيره .

ولو كان هو عينه - وفي نسخة « بعينه » - لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس ، داخلة مع النفوس في كل إضافة .

فلان - وفي نسخة « وإن » - قلم : إنه عينه - وفي نسخة « عين » وفي أخرى « بعينه » وفي رابعة « غيره » - وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان .

قلنا : وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم وكمية - وفي نسخة « بكمية » - مقدارية ، محال بضرورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفاً - وفي نسخة « آلفاً » - ثم يعود ويصير واحداً .

بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية ، كماء البحر ، ينقسم بالجداول والأنهار - وفي نسخة « في الأنهار » - ثم يعود إلى البحر .

فأما - وفي نسخة « وأما » - ما لا كمية له ، فكيف ينقسم ؟

والقصد - وفي نسخة « والمقصود » - من هذا كله أن نبين ، أنهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالإحداث ، إلا بدعوى الضرورة في امتناع ذلك - وفي نسخة بدون عبارة « في امتناع ذلك » -

وأنهم لا ينفصلون عن يدعى الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه .

• • •

[١١] - قلت : أما زيد فهو - وفي نسخة « فهي » - غير

عمرو بالعدد - وفي نسخة « في العدد » - وهو وعمرو واحد بالصورة ، وهي النفس .

فلو كانت نفس زيد مثلاً - وفي نسخة « مثل » - غير نفس عمرو بالعدد ، مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد ، لكانت نفس زيد ، ونفس عمرو اثنين بالعدد واحداً - وفي نسخة « واحدة » - بالصورة ، فكان يكون للنفس نفس .

فإن اضطر أن تكون نفس زيد ، ونفس عمرو ، واحدة بالصورة .

والواحد بالصورة إنما تلحقه الكثرة العددية أعني القسمة من قبل المواد .

فإن كانت النفس ليست تهلك ، إذا هلك البدن ، أو كان فيها شيء بهذه الصفة ، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد .

وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه^(١) في هذا الموضع .

والقول الذي استعمل في إبطال مذهب أفلاطون هو سفسطائي . وذلك أن حاصله هو أن نفس زيد - وفي نسخة « عمرو » - :

إما أن تكون هي عين - وفي نسخة « غير » - نفس عمرو - وفي نسخة « زيد » - .

وإما أن تكون غيرها - وفي نسخة « غيره » وفي أخرى « عينها » - .

لكنها ليست هي عين نفس عمرو ؛ فهي غيرها .

فإن (الغير) اسم مشترك .

وكذلك (الهو) يقال على عدة ما يقال عليه الغير .

فنفس زيد وعمرو هي .

واحدة من جهة :

كثيرة من جهة .

كأنك قلت : واحدة من جهة الصورة .

كثيرة من جهة الحامل - وفي نسخة بدون كلمة « الحامل » -

لها .

(١) الظاهر أنه يعني أنه لا سبيل إلى إفشائه في هذا الكتاب . فإذن كتاب (تهافت اثبات) ليس من الكتب التي تدخر الغاية ، وإنما هو كتاب للعامة من المتعلمين .

ولا بد أن يكون كتاب (تهافت الفلاسفة) بهذه المثابة .

وهذا ما قرره من كتاب (تهافت الفلاسفة) في كتابنا (الحقيقة في نظر النزالي) وفي مقدماتنا لكتاب (تهافت الفلاسفة) .

وأما قوله : إنه لا يتصور إنقسام إلا فيما - وفي نسخة « بما » - له كمية ، فقول كاذب بالجزء .
وذلك أن هذا :

صادق فيما ينقسم بالذات .
وليس صادقاً فيما ينقسم بالعرض ، أعنى ما ينقسم من قبل كونه في منقسم بالذات .
فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً - وفي نسخة « مثل » -
والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذى فى الأجسام ،
بانقسام الأجسام .

وكذلك الصور - وفي نسخة « الصورة » - والنفس - وفي نسخة « النفوس » - هى منقسمة بالعرض ، أى بانقسام محلها - وفي نسخة « محالها » -
والنفس أشبه شئ بالضوء .

وكما أن الضوء ^(١) ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ، ثم
يتحد عند انتفاء - وفي نسخة « اتحاد » - الأجسام .
كذلك الأمر فى النفس - وفي نسخة « الأنفس » - مع
الأبدان .

فإتيانه بمثل هذه الأقاويل السفطائية قبيح ، فإنه يظن
به أنه ممن - وفي نسخة « بما » - لا يذهب عليه - وفي نسخة
« على » - ذلك .

ولمّا أراد بذلك ^(٢) ملابسة أهل زمانه . وهو - وفي نسخة

(١) تشبيه النفس بالضوء .

(٢) هذه تهمة خطيرة « كنا نحب أن نعرف ميراثها ولستنا نستبعدا أو ننزه غير المعصومين عن أمثالها ، ولكنها كدعوى ، لا بد لها من دليل ، وأمل كل ما يهتد فى هذا الصدد هو أن الغزال له فى كتبه التى سماها مضموناً بها على غير أهلها ما يشبه الأفكار التى هاجمها فى كتابه (تهافت الفلاسفة) . ولعله قد فات ابن رشد أن الأمر فيها يتصل بالغزال - كما فهنتاه من دراستنا الطويلة له - أمر مقامين :

«وهى» - بعيد - وفى نسخة «بعد» - من خلق القاصدين لإظهار الحق .

ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه « فإن هذا الرجل امتحن فى كتبه - وفى نسخة « فى كتابه » - .

ولكون هذه الأقاويل ليست بمفيدة نوعاً من أنواع اليقين قال :

• • •

[١٢] - والمقصود - وفى نسخة « المقصود » - من هذا كله أن نبين أنهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق - وفى نسخة « تعليق » - الإرادة القديمة بالإحداث إلا بدعى الضرورة .

فإنهم - وفى نسخة « وإنهم » - لا يفصلون عن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الأمور على خلاف معتقدهم . وهذا لا يخرج عنه .

• • •

أحدها :

مقام العارفين ، وهو مقام المشاهدة ، وهذا المقام هو الذى يضمن الغزالي بما تبين له فيه عن لم يملوا درجة هذا المقام ، ولقد تمثل لنفسه فى هذا المقام بقول الشاعر :

فكان ما كان ما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وفى هذا المقام - كما يقول الغزالي - يتكشف لكل عارف ما يتناسب مع درجته ومع استعداده « وهو صيد يتفق على قدر الرزق » .

وثانيهما :

مقام العالمين ، وهو مقام البحث والتأمل . ولما كان الفارابي وابن سينا اللذان يناقشهما الغزالي فى كتابه (تهافت الفلاسفة) قد سلكا فى إثبات هذه المسائل التى هى موضع النزاع المثار فى كتاب (تهافت الفلاسفة) مسلك البحث والتأمل ، وكان من رأى الغزالي أن البحث والتأمل ليسا وسيلة مأمونة يمكن التعميل عليها للوصول إلى يقين فى هذه المسائل فقد انتدب نفسه لتزييف هذه الوسيلة ، وإظهار أنه إذا كان الأمر أمر بحث وفكر واستدلال ؟ فليس لدى الفلاسفة من ذلك ما ينجو لهم الوصول إلى ما تأدوا إليه فى هذه المسائل ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ؛ فإدام مقام العارفين هو مقام خاصة الخاصة ، ولما من عداهم فسيلهم فى معتقدهم ما تأيد بالمقل والنقل معاً ، وكان الخروج بهم عن ذلك خروجاً عن الحد اللائق بهم ، وخروجاً عن حد التكليف المنوط بهم ؛ فقد انتدب الغزالي نفسه ؛ لحماية هذا الفريق من الناس من هذه الأفكار التى حين توضع فى ميزان العقل والنقل توجب زائفة ، كما بين الغزالي ذلك فى كتابه (تهافت الفلاسفة) . فليس الأمر إذن - فيما نفهم - أمر تفادى ومداينة ، ولكنه وضع للأمر فى نصابه .

[١٢] - قلت : أما من ادعى فيها هو معروف بنفسه أنه بحالة ما ، أنه بخلاف تلك الحالة ، فليس يوجد قول ينفصل به عنه ، لأن كل قول إنما يبين - وفي نسخة « يليق » - بأمور معروفة يسترى - وفي نسخة « ليستوى » - في الإقرار بها - وفي نسخة « في الإقذار بها » وفي أخرى « في الإقذار منها » - الخصمان .

فإذا ادعى الخصم في كل قول خلاف ما يضعه محاصمه ، لم يكن للخصم سبيل إلى مناظرته .

لكن من هذه صفته فهو خارج عن الإنسانية ، وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم ، بترك حل الشبهة - وفي نسخة بدون عبارة « بترك حل الشبهة » -

وأما من ادعى في المعروف بنفسه أنه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه ، فهذا له دواء ، وهو حل تلك الشبهة - وفي نسخة « تلك الشبهة والجواب » -

وأما من لم يعترف - وفي نسخة « يتعرف » - بالمعروف بنفسه ، لأنه ناقص القطرة ، فهذا لا سبيل إلى إفهامه شيئاً ، ولا معنى لتأديبه أيضاً ، فإنه مثل من كلف الأعمى أن يعترف بتصور الألوان أو وجودها - وفي نسخة « وجودها » -

• • •

[١٣] - قال أبو حامد - وفي نسخة « رضى الله عنه » - ، محتجاً عن - وفي نسخة « على » - الفلاسفة :

«إن قيل : هذا ينقلب عليكم في أن - وفي نسخة « فإن » وفي أخرى « وإن » - الله تعالى قبل خلق - وفي نسخة « خلقه » - العالم ، كان قادراً على الخلق ، بقدر سنة ، أو سنين - وفي نسخة « أو ستين » وفي أخرى « وستين » - ولا نهاية لقدرته .

فكأنه - وفي نسخة « كأنه » - صبر ولم يخلق ، ثم خاق .

ومدة الترك هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - متناهية - وفي نسخة « متناه » - أو غير متناهية - وفي نسخة « متناه » - ؟

فإن قلتم متناهية - وفي نسخة « متناه » - صار وجود البارئ متناهياً - وفي نسخة « متناهياً أوله » وفي أخرى « متناهي الأول » -

وإن قلتم : غير متناهية - وفي نسخة « متناه » - فقد انقضى مدة فيها إمكانات لا نهاية لأعدادها .

قلنا : المدة والزمان مخلوقان - وفي نسخة « مخلوق » - عندنا .

وسنبين حقيقة الجواب عن هذا ، في الانفصال عن دليلهم الثاني .

* * *

[١٣] قلت : أكثر من يقول بحدوث العالم ، يقول بحدوث

الزمان معه ، فلذلك كان قوله : إن مدة الترك لا تخلو :

أن تكون متناهية .

أو غير متناهية .

قولاً - وفي نسخة « قول » - غير صحيح ؛ فإن ما لا ابتداء له ، لا ينقضى ولا ينتهي أيضاً فإن الخصم لا يسلم أن للترك مدة .

وإنما الذي يلزمهم أن يقال لهم - وفي نسخة بدون عبارة « لهم » - : حدوث الزمان هل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذي هو مبدؤه ، أبعد من الآن الذي نحن فيه :

أو - وفي نسخة « إذ » - ليس يمكن ذلك .

فإن قالوا : ليس يمكن ذلك ، فقد جعلوا مقداراً محدوداً ، لا يقدر الصانع أكثر منه ، وهذا شنيع - وفي نسخة « أشنع » - ومستحيل عندهم .

وإن قالوا : إنه يمكن أن يكون طرفه أبعد من الآن ، من

الطرف المخلوق ، قيل : وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني أن يكون طرفاً - وفي نسخة « طرفه » - أبعد منه .

فإن قالوا : نعم ، ولا بد - وفي نسخة « فلا بد » وفي أخرى « لا بد » - لهم من ذلك ، قيل فهنا إمكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ، ويلزمكم أن يكون انقضاؤها على قولكم ، في الدورات شرطاً - وفي نسخة « شروطاً » - في حدوث المقدار الزماني الموجود منها - وفي نسخة « فيها » - .

وإن قلتم : إن ما لا نهاية له لا ينقضي ، فما ألزمتكم خصومكم في الدورات ، ألزموكم - وفي نسخة « ألزمتكم » - في إمكان مقادير الأزمنة الحادثة .

فإن قيل : - وفي نسخة « وذلك » بدل « فإن قيل » - إن الفرق بينهما أن تلك الإمكانات الغير المنتهية - وفي نسخة « الغير متناهية » - (١) هي - وفي نسخة « وهي » - لمقادير - وفي نسخة « المقادير وفي أخرى « المقادير التي » - لم تخرج إلى الفعل . وإمكانات - وفي نسخة « وإمكان » - الدورات التي لا نهاية لها ، قد خرجت إلى الفعل .

قيل : إمكانات الأشياء هي من الأمور اللازمة للأشياء ، سواء كانت متقدمة على الأشياء ، أو مع الأشياء ، على ما يرى ذلك قوم .

فهى ضرورة بعدد - وفي نسخة « تعدد » - الأشياء .

فإن كان يستحيل قبل - وفي نسخة « بعد » - وجود الدورة الحاضرة ، وجود دورات لا نهاية لها يستحيل وجود إمكانات دورات لا نهاية لها .

(١) والصواب لغة « غير المنتهية » .

إلا أن لقائل أن يقول : إن الزمان محدود المقدار ، أعنى زمان العالم ، فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ، ولا أصغر ، كما يقول قوم في مقدار العالم ، ولذلك أمثال هذه الأقاويل ليست برهانية ، ولكن كان الأحفظ لمن يضع العالم محدثاً - وفي نسخة « أن للعالم محدثاً » - أن يضع الزمان محدود المقدار ، ولا يضع الإمكان متقدماً على الممكن ، وأن يضع العظم كذلك متناهياً ، لكن العظم له كل ، والزمان ليس له كل .

• • •

[١٤] - قال أبو حامد رضى الله عنه - وفي نسخة بدون عبارة « رضى الله عنه » - حاكياً - وفي نسخة « حكاية » - عن الفلاسفة ، لما أنكروا على - وفي نسخة « أنكروا » وفي أخرى بدون كلمة « على » - خصومهم - وفي نسخة « خصومكم » - أن يكون من المعارف الأولى - وفي نسخة « الأولى » - تراخى فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال لم على هذه القضية .
 لأن قيل : - وفي نسخة « قال » - فهم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ، ويدل عليها - وفي نسخة « عليه » - من وجه آخر ، إلى قوله : وإلا فلا يتصور تمييز - وفي نسخة « تميز » - الشيء عن مثله بحال .

• • •

[١٤] قلت : - وفي نسخة « أقول » - حاصل ما حكى هو عن الفلاسفة في هذا الفصل ، في الاستدلال على أنه لا يمكن أن يوجد حادث عن فاعل أزلى :
 أنه ليس يمكن أن يكون هنالك إرادة .
 وهذا العناد إنما تأتى - وفي نسخة « يأتى » - لهم ^(١) ، بأن قبلوا - وفي نسخة « تسلموا » - من خصومهم أن المتقابلات كلها متماثلة بالإضافة إلى الإرادة القديمة .
 ما كان منها في الزمان : مثل المتقدم والمتأخر .

وما كان منها موجوداً في الكيفية المتضادة ، مثل البياض والسواد .

وكذلك العدم والوجود هما - وفي نسخة « هو » - عندهم مما ثلثان بالإضافة إلى الإرادة الأزلية - وفي نسخة « الإرادة الأولى » -

فلما تسلموا هذه المقدمة من خصومهم ، وإن كانوا لا يعترفون بها ، قالوا لهم :

إن من شأن الإرادة أن لا ترجح فعل - وفي نسخة بلون كلمة « فعل » - أحد المثليين على الثاني إلا بمخصص وعلة توجد في أحد المثليين ، ولا توجد في الثاني ، وإلا وقع أحد المثليين عنها بالاتفاق .

فكان - وفي نسخة « وكان » - الفلاسفة سلموا - وفي نسخة « تسلموا » وفي أخرى « تتسلموا » - لهم في هذا القول أنه لو وجد للأزلي إرادة ، لأمكن أن يصدر حادث عن قديم .

فلما عجز المتكلمون عن الجواب ، لحأوا إلى أن قالوا : إن الإرادة القدعة صفة من شأنها أن تميز الشيء عن مثله من غير أن يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المثليين على صاحبه .

كما أن الحرارة صفة من شأنها أن تسخن .
والعلم صفة من شأنه - وفي نسخة « شأنها » - أن تحيط بالمعلوم - وفي نسخة « بالمعلومات » -

فقال لهم خصومهم من الفلاسفة : هذا محال لا يتصور وقوعه ، لأن التماثلين عند المرید ، على السواء ، لا يتعلق فعله بأحدهما دون الثاني ، إلا من جهة ما هما غير متماثلين ، أعني

من جهة ما في أحدهما (من ^(١)) صفة ليست في الثاني .
 وأما إذا كانا متماثلين - وفي نسخة بدون عبارة « وأما إذا
 كانا متماثلين » - من جميع الوجوه ، ولم يكن هنالك مخصص
 أصلا ، كانت الإرادة تتعلق بهما على السواء .

وإذا كان تعلقها بهما على السواء ، وهي سبب الفعل ،
 فليس تعلق الفعل بأحدهما بأولى - وفي نسخة « أولى » - من
 تعلقه بالثاني .

فأما - وفي نسخة « ولا » - أن يتعلق بالفعلين المتضادين معاً .
 وإما أن لا يتعلق بواحد - وفي نسخة « ولا بواحد » وفي أخرى
 « لا بواحد » - منهما .

وكلا الأمرين مستحيل .

ففي - وفي نسخة « فبقى » - القول الأول - وفي نسخة بدون
 كلمة « الأول » - كأنهم سلموا لهم أن الأشياء كلها متماثلة
 بالإضافة إلى الفاعل الأول ، وألزمهم أن يكون هنالك مخصص
 أقدم منه - وفي نسخة بدون عبارة « أقدم منه » - وذلك محال .
 فلما جاوبوهم بأن الإرادة صفة من شأنها تمييز - وفي نسخة
 « تميز » - المثل عن مثله ، بما هو مثل ، عاندوهم بأن هذا غير
 مفهوم ولا معقول من معنى الإرادة .

فكأنهم ناكروهم في الأصل - وفي نسخة « أصل » - الذي
 كانوا - وفي نسخة بدون عبارة « كانوا » - سلموه .

° ° °

هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل ، وهو نقل الكلام
 من المسألة الأولى ، إلى الكلام في الإرادة ، والنقل فعل سفسطائي .

° ° °

(١٥) قال أبو حامد مجيباً عن المتكلمين في إثبات الإرادة :

والاعتراض من وجهين :

أحدهما - وفي نسخة « الأول » - أن قولكم - وفي نسخة « أن قولكم »
وفي أخرى « قولكم » وفي رابعة « قولكم » - : إن - وفي نسخة بدون كلمة
« إن » - هذا لا يتصور .

عرفتموه - وفي نسخة « أعرضتموه » وفي أخرى « إن عرفتموه » - ضرورة ؟
أو نظراً ؟

ولا يمكن دعوى واحد منهما .

وتمثيلكم - وفي نسخة « وتمسككم » وفي أخرى « ولا تمسككم » - بإلادتنا .
مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم ، وعلم الله تعالى يفارق علمنا في أمور قررناها
فلم تبعد - وفي نسخة « تبعدوا » - المفارقة في الإرادة ؟

بل هو كقول القائل : ذات موجودة لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا ،
ولا منفصلا ، لا يعقل ؛ لأننا لا نعقله في حقنا .

قيل : هذا عمل توهمك - وفي نسخة « وهملك » وفي أخرى « وهمي » - وأما
دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك .

فيم تنكرون على من يقول : دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها
تمييز الشيء عن مثله ؟ فإن لم يطابقها اسم [الإرادة] فلتسم باسم آخر ، فلا مشاحة
في الأسماء وإنما أطلقناها نحن بإذن - وفي نسخة « باسم » - الشرع ، وإلا
فالإرادة موضوعة في اللغة ^(١) لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في حق الله تعالى .
وإنما المقصود المعنى ، دون اللفظ .

على أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك غير متصور ؛ فلإننا نفرض تمرتين -
وفي نسخة « تمرتين » - متساويتين بين يدى المشوف - وفي نسخة « المشوق » -
إليهما ، العاجز عن تناوُلهما جميعاً ؛ فإنه يأخذ إحداهما لا محالة بصفة شأنها - وفي
نسخة « من شأنها » - تخصيص الشيء عن مثله .

(١) تحديد معنى الإرادة لغة .

وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن - وفي نسخة « في الجنس » -
أو القرب ، أو تيسر الأخذ ؛ فلإننا نقدر على فرض انتزاعه .

ويبقى إمكان الأخذ - وفي نسخة « الآخر » -

فأنتم بين أمرين - وفي نسخة « الأمرين » - :

إما أن تقولوا - وفي نسخة « قلم » - : إنه لا يتصور التساوى بالإضافة إلى
أغراضه فقط - وفي نسخة بدون كلمة « فقط » - وهو - وفي نسخة « فهو » -
حماقة ، وفرضه ممكن .

وإما أن تقولوا : - وفي نسخة « قلم » - التساوى - وفي نسخة « إن التساوى » -
إذا فرض ، بقي الرجل المشوف - وفي نسخة « المشوق » - أبداً متحيراً ينظر إليهما ،
فلا يأخذ إحدهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض . وهو أيضاً محال
يعلم بطلانه ضرورة .

فإذن لا بد لكل ناظر ، شاهداً وغائباً - وفي نسخة « أو غالباً » - في تحقيق
الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

° ° °

[١٥] قلت - وفي نسخة « أقول » - حاصل هذه المعاندة

ينحصر - وفي نسخة « منحصر » - في وجهين :

أحدهما : أنه يسلم - وفي نسخة « سلم » - أن الإرادة التي في
الشاهد هي التي يستحيل عليها أن تميز الشيء عن مثله ، بما هو مثل .
وأن دليل العقل قد اضطر إلى وجود صفة هذا شأنها في الفاعل
الأول .

وما يظن من أنه ليس ممكناً - وفي نسخة « يمكن » - وجود
صفة بهذه الحال « فهو مثل ما يظن أنه ليس هنا موجود - وفي
نسخة « موجوداً » - هو لا - وفي نسخة « لا هو » - داخل العالم ولا
خارجه .

وعلى هذا فتكون الإرادة الموصوفُ بها الفاعل سبحانه ،
والإنسان - وفي نسخة « وإرادة الإنسان » - مقولة - وفي نسخة
« مقولا » وفي أخرى « مقول » - باشتراك الاسم - وفي نسخة
« باشتراك الحال » - كالحال في اسم العلم ، وغير ذلك من الصفات
التي وجودها في الأزلى - وفي نسخة « الأزل » - غير وجودها في
المحدث - وفي نسخة ؛ « الحادث » - وإنما نسميها إرادة بالشرع .

• • •

وظاهر أن أقصى مراتب هذا العناد أنه جدلى ؛ لأن البرهان
الذى أدى - وفي نسخة « أقيم » - إلى إثبات صفة هذه الحال - وفي
نسخة « بهذا الحال » - أعنى أن تخصص - وفي نسخة « تخصيص » -
المثل بالإيجاد ، عن مثله ، إنما هو وضع المرادات متماثلة .

وليست متماثلة ، بل هي متقابلة ؛ إذ جميع المتقابلات كلها
راجعة إلى الوجود والعدم ، وهما في غاية التقابل الذى هو نقيض
التماثل - وفي نسخة « التماثل » -

فوضعهم أن الأشياء التى تتعلق بها الإرادة متماثلة ، وضع
كاذب ، وسيأتى - وفي نسخة « ويأتى » - القول فيه بعد .

فإن قالوا : إنما قلنا : إنها متماثلة بالإضافة إلى المريد الأول -
وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - إذ كان مقدساً - وفي نسخة
« مقدماً » - عن الأغراض .

والأغراض هى التى تخصص الشئ بالفعل عن مثله .

قلنا : أما الأغراض التى حصوها مما تكمل به ذات المريد ،
مثل أغراضنا نحن التى - وفي نسخة « التى نحن » - من قبيلها
تتعلق إرادتنا - وفي نسخة « إدارتنا » - بالأشياء ، فهى مستحيلة

– وفي نسخة « فهي مستحيل » وفي أخرى « فهو مستحيل » – على الله سبحانه ؛ لأن الإرادة التي هذا شأنها هي شوق إلى التمام عند وجود النقصان في ذات المرید .

وأما الأغراض التي هي لذات المراد – وفي نسخة « المرید » – لا لأن المراد يحصل منه للمرید شيء لم يكن له ، بل إنما يحصل ذلك للمراد – وفي نسخة « المراد » – فقط ، كأخراج الشيء من العدم إلى الوجود ؛ فإنه – وفي نسخة « فإنه » – لا شك في أن الوجود أفضل له من العدم ، أعني للشيء المخرج .

وهذه هي حال الإرادة الأولى – وفي نسخة « الأزلية » وفي أخرى « الأزلي » – مع الموجودات ؛ فإنها – وفي نسخة « فإنه » – إنما تختار لها أبداً أفضل المتقابلين ، وذلك بالذات وأولا .

• • •

فهذا هو أحد صنفى المعاندة التي تضمنها هذا القول .

وأما – وفي نسخة « أما » وفي أخرى « فأما » – المعاندة الثانية فإنه لم يُسلم انتفاء هذه الصفة عن الإرادة التي في الشاهد ، ورام أن يثبت أنه يوجد لنا في الأشياء المتماثلة إرادة تميز الشيء عن مثله .

وضرب لذلك مثالا – وفي نسخة « مثالا » – مثل أن نفرض بين – وفي نسخة « من » – يدي رجل تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه ، ونقلر أن لا يمكن أن يأخذهما معاً ، ونقدر أنه ليس بتصور له – وفي نسخة « متصور له » وفي أخرى « متصوراً » – في واحد – وفي نسخة « واحدة واحدة » – منهما مرجح – وفي

نسخة « مرجحاً » - فإنه ولا بد - وفي نسخة « ولا بد أن » وفي أخرى « لا بد وأن » - سيميز - وفي نسخة « يميز » - إحداهما بالأخذ من الآخر - وفي نسخة بدون عبارة « من الآخر » -

• • •

وهذا تغليب - فإنه إذا فرض شيء هذه - وفي نسخة « بهذا » - الصفة ، ووضع مرید - وفي نسخة « ووضع من » - دعت - وفي نسخة « عنه » - الحاجة إلى أكل التمر ، أو أخذه ؛ فإن أخذه - وفي نسخة « فإن أخذ » - إحدى التمرتين في هذه الحال ليس هو تمييز المثل عن مثله ، وإنما هو إقامة المثل بدل مثله - وفي نسخة « بدل المثل » - فأى - وفي نسخة « فإن » وفي أخرى « فإنه » - منها - وفي نسخة « مهما » - أخذ - وفي نسخة « أخذه » - بلغ مراده وتم له غرضه ؛ فأرادته - وفي نسخة « بأرادته » - وإنما تعلقت بتمييز - وفي نسخة « بتمييز » ؛ أخذ إحداهما عن - وفي نسخة « عند » - الترك المطلق - لا بأخذ أحدهما - وفي نسخة « إحداهما » وتمييزه - وفي نسخة « وتمييزه » - عن ترك الأخرى .

أعنى إذا فرضت الأغراض فيهما - وفي نسخة « فيها » - متساوية ؛ فإنه لا يؤثر أخذ إحداهما على الثانية .

وإنما يؤثر أخذ واحدة منهما أيتهما - وفي نسخة « أيهما » - اتفق . ويرجح على ترك الأخذ - وفي نسخة « ترك الأخرى » -

وهذا بين بنفسه - فإن تمييز - وفي نسخة « تميز » - أحداهما - وفي نسخة « أحدهما » - عن الثانية - وفي نسخة « الثاني » - هو ترجيح - وفي نسخة « ترجيح » - إحداهما - وفي نسخة « إحدهما » - على الثانية - وفي نسخة « الثاني » -

ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على صاحبه بما هو مثل ، وإن كانا - وفي نسخة « كان » - في وجودهما - من حيث هما شخصان ، ليسا متماثلين - وفي نسخة « بمثلين » - لأن كل شخصين يغير أحدهما الثاني ، بصفة خاصة به .

فإن - وفي نسخة « فإذا » - فرضنا الإرادة تعلق بالمعنى الخاص من أحدهما ؛ تصور وقوع الإرادة بأحدهما دون الثاني ؛ لأن - وفي نسخة « لمكان » - الغيرية موجودة فيهما .

فإذن لم تتعلق الإرادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان .

فهذا هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - معنى ما ذكره من الوجه الأول في الاعتراض .

• • •

ثم ذكر أبو حامد الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم : إنه لا يوجد صفة تميز أحد المثلين عن صاحبه ، فقال :

• • •

[١٦] - والوجه الثاني : - وفي نسخة « والثاني » - من - وفي نسخة « في » - الاعتراض ، هو أنا نقول :

أنتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله ؛ فإن العالم وجد عن - وفي نسخة « من » - سببه - وفي نسخة « سبب » وفي أخرى « مسبب » وفي رابعة « لسبب » - الموجب له على هيئة - وفي نسخة « هيئات » - مخصوصة ، بتماثل تفاصيلها - وفي نسخة « نقائضها » - فلم يختص ببعض الوجوه ، واستحالة تميز - وفي نسخة « تمييز » - الشيء عن مثله - وفي نسخة « فعله » - في العقل - وفي نسخة « في الفعل » - أو في الزوم - وفي نسخة « وفي الزوم » - بالطبع ، أو بالضرورة لا تختلف - وفي نسخة « لا تختلف » - إلى قوله : صار ثبوت الوضع

به أولى - وفي نسخة « أولى به » - من تبدل - وفي نسخة « قبول » - الوضع .
متساوية - وفي نسخة بدون كلمة « متساوية » -

وهذا ما - وفي نسخة « مما » - لا يخرج - وفي نسخة « يخرج » - منه - وفي
نسخة « عنه » -

• • •

[١٦] قلت : محصل - وفي نسخة « متحصل » - هذا القول ؛
أن الفلاسفة يلزمهم أن يعترفوا بأن ههنا صفة في الفاعل للعالم تخصص
الشيء عن مثله .

وذلك أنه يظهر أن - وفي نسخة « من أن » - العالم ممكن أن
يكون بشكل غير هذا الشكل .

وبكمية غير هذه الكمية .

لأنه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه ، أو أصغر .

وإذا كان ذلك كذلك ، فهي متماثلة في اقتضاء وجوده .

فإن - وفي نسخة بدون عبارة « فإن » - قالت - وفي نسخة
« قال » - الفلاسفة إن العالم إنما أمكن أن يكون بشكله المخصوص
وكمية أجسامه المخصوصة ، وعدده المخصوص .

وإن - وفي نسخة « وإنما » - وفي أخرى « إنما » - هذا التماثل
إنما يتصور في أوقات الحدوث ؛ فإنه - وفي نسخة « وإنه » وفي
أخرى « و » - ليس هنالك وقت ، كان حدوث العالم فيه أولى من
غيره .

قيل : لهم قد كان يمكنكم - وفي نسخة « يمكنهم » - أن
تجيئوا - وفي نسخة « تجاؤبوا » ، وفي أخرى « يجاوب » - عن هذا
بأن خلق العالم وقع في الوقت الأصلح .

ولكن نريهم - وفي نسخة « نلزمهم » وفي أخرى « قريبم » -
 شيئين مماثلين ، ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما خلافاً :
 أحدهما : تخصيص جهة الحركة التي - وفي نسخة بدون
 كلمة « التي » - للأفلاك .

والثاني : تخصيص موضع القطبين من الأفلاك ، فإن كل
 نقطتين متقابلتين فرضتا في الخط الواصل من أحدهما إلى الثاني
 - وفي نسخة « الثانية » - بمركز الكرة - وفي نسخة « الكوة » - فإنه
 يمكن أن يكونا قطبين .

فتخصيص - وفي نسخة « بتخصيص » - نقطتين عن سائر
 النقط التي تصلح أن تكون قطباً للكرة - وفي نسخة « للكوة » -
 الواحدة بعينها عن سائر النقط التي في تلك الكرة - وفي نسخة
 « الكوة » - لا يكون - وفي نسخة بدون عبارة « لا يكون » -
 إلا عن صفة مخصصة لأحد المثلين .

فإن قالوا : إنه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة - وفي
 نسخة « الكوة » - محلاً للقطبين .

قلنا : - وفي نسخة « قيل » - لهم : يلزمكم على هذا الأصل أن
 لا تكون متشابهة - وفي نسخة « متشابه » - الأجزاء . وقد قلتم في
 غير ما موضع - وفي نسخة « غير موضع » - : إنه بسيط ، وإنه
 لموضع - وفي نسخة « لموضع » - هذا كان له شكل بسيط ، وهو
 الكرى .

وأيضاً فإن ادعوا أن فيه مواضع غير متشابهة .

فقد يقال لهم : من أي جهة صارت غير متشابهة بالطبع ؟

هل من جهة أنها جسم ؟

أو من جهة أنها جسم سماوي ؟

ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين .

قال - وفي نسخة بدون كلمة « قال » - وإذا كان هذا هكذا ، فكما يستقيم لهم قولهم : إن الأوقات في حدوث العالم متماثلة ، كذلك يستقيم لخصومهم أن جميع أجزاء الفلك في كونها أقطاباً متساوية لا يظهر أن ذلك ، يختص - وفي نسخة « مختصر » - منها بوضع دون وضع ، ولا بموضع ثبوت دون موضع .

فهذا هو تلخيص هذا العناد ، وهو خطي ، وذلك أن كثيراً من الأمور التي ترى بالبرهان أنها ضرورية ، هي في بادئ الرأي ممكنة .

والجواب : - وفي نسخة « حكي » - عند - وفي نسخة « عن » - الفلاسفة أنهم يزعمون أن البرهان قام عندهم على أن العالم مؤلف من خمسة أجسام : جسم : لا ثقيل ولا خفيف ، وهو الجسم السماوي الكروي المتحرك دوراً .

وأربعة أجسام :

اثنان منها - وفي نسخة « منهما » -

أحدهما : ثقيل بإطلاق - وفي نسخة « بإطلاق » - وهي الأرض التي هي مركز كرة الجسم المستدير .

والآخر : خفيف - وفي نسخة « وخفيف » - بإطلاق - وفي نسخة « بإطلاق » - وهي النار التي هي في مقر الفلك المستدير .

وأن الذي يلي الأرض هو - وفي نسخة « وهو » - الماء ، وهو - وفي نسخة « وهي » وفي أخرى « هو » - ثقيل بالإضافة إلى الهواء خفيف بالإضافة إلى الأرض .

تم يلى الماء الهواء ، وهو خفيف بالإضافة إلى الماء ، وثقيل بالإضافة إلى النار .

وأن سبب استيجاب الأرض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة الدائرية .

ولذلك كانت هي المركز الثابت .

وأن السبب في الخفة للنار - وفي نسخة « للخفة للنار » - بإطلاق ، هو أنها - وفي نسخة « أنه » - في غاية القرب من الحركة المستديرة .

وأن الذى بينهما من الأجسام ، إنما يوجد فيه الأمران جميعاً : أعنى الثقل ، والخفة .

لكونهما في الوسط بين الطرفين .

أعنى الموضع الأبعد ، والأقرب .

وأنه لولا الجسم المستدير ، لم يكن هنالك

لا ثقل ولا خفيف بالطبع - وفي نسخة بدون عبارة « بالطبع » -

ولا فوق ولا أسفل - وفي نسخة « ولا فوق ولا أسفل » وفي أخرى « ولا أسفل ولا فوق » وفي رابعة « ولا أسفل » فقط - بالطبع ، لا بإطلاق ولا بالإضافة .

ولا - وفي نسخة « ولا » - كانت مختلفة بالطبع - وفي نسخة بدون عبارة « بالطبع » - .

حتى تكون الأرض مثلاً من شأنها أن تتحرك إلى موضع مخصوص

والنار من شأنها أيضاً أن تتحرك إلى موضع آخر .

وكذلك ما بينهما من الأجسام .

وأن - وفي نسخة « فإن » - العالم إنما يتناهى من جهة الجسم الكرى .

وذلك أن - وفي نسخة « أما أن » وفي أخرى « لأن » - الجسم الكرى متناه بذاته وطبعه ؛ إذ يحيط به سطح واحد مستدير .

وأما الأجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها ؛ إذ كان يمكن فيها الزيادة والنقصان .

وإنما هي متناهية لأنها في وسط الجسم الذى - وفي نسخة بدون عبارة « يمكن فيها . . . الجسم الذى » - لا يمكن - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - فيه - وفي نسخة « فيها » - زيادة - وفي نسخة « الزيادة » - ولا نقصان - وفي نسخة « والنقصان » - .

ولذلك كان - وفي نسخة « كانت » وفي أخرى « كانت فيه » - متناهياً .

. . وفي نسخة « غير متناهية » - بذاته - وفي نسخة « بذاتها » - وأنه لمكان - وفي نسخة « لما كان » - هذا لم يصح أن يكون الجرم المحيط بالعالم - وفي نسخة بدون عبارة « بالعالم » - إلا كروياً . وإلا فكانت - وفي نسخة « لكانت » - الأجسام يجب أن تنتهى :

إما إلى أجسام آخر - ويمر - وفي نسخة « وهو » وفي أخرى « وغير » وفي رابعة « أو غير » - ذلك إلى غير نهاية . وإما أن تنتهى إلى الخلاء .

وقد تبين امتناع الأمرين .

فمن تصور - وفي نسخة « فمن تصوّر » - هذا علم أن كل عالم يفرض ، لا يمكن أن يكون إلا من هذه الأجسام .

وأن الأجسام لا تخلو أن تكون :
 إما مستديرة ، فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة .
 وإما مستقيمة فتكون إما ثقيلة ، وإما خفيفة ، أعنى :
 إما ناراً وإما أرضاً - وفي نسخة « إما نار ، وإما أرض » -
 وإما ما بينهما .

وأن هذه لا تكون إلا مستديرة ، أو في محيط مستدير ؛ لأن
 كل جسم .

إما أن يكون متحركاً من الوسط .

أو إلى الوسط .

وإما حول - وفي نسخة « حوالى » - الوسط .

وأن من تحركات - وفي نسخة « تحركات » وفي أخرى
 « بحركات » - الأجرام - وفي نسخة « الأجسام » - السماوية ،
 مميّناً وشمالاً ، امتزجت الأجسام ، وكان - وفي نسخة « وكانت » -
 منها جميع الكائنات المتضادة .

وأن هذه الأجسام الأربعة المتضادة - وفي نسخة بدون
 كلمة « المتضادة » - لا تزال من أجل هذه الحركات ، في كون
 دائم وفساد دائم ، أعنى في أجزائها .

وأنه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا - وفي
 نسخة بدون كلمة « هذا » - النظام والترتيب .

إذ كان ظاهراً أن هذا النظام يجب أن يكون تابعاً للعدد - وفي
 نسخة « للعادة » - الموجود من هذه الحركات ، وأنه لو كانت
 أقل ، أو أكثر ، لاختل هذا النظام : أو كان نظاماً - وفي نسخة
 « النظام » - آخر .

وان عدد هذه الحركات

إما على طريق الضرورة في وجود ما هنا - وفي نسخة « ما ههنا » -

وإما على طريق الأفضل .

وهذا كله ، فلا تطمع ههنا^(١) - وفي نسخة هنا - في تنبيه - وفي نسخة « في تنبيهه » - برهان .

فإن - وفي نسخة « وإن » - كنت من أهل البرهان فانظره في موضعه .

واسمع ههنا - وفي نسخة « هنا » - أقاويل هي أقنع من أقاويل هؤلاء - فإنها وإن لم تفدك - وفي نسخة « تفيدك » - اليقين فإنها تفيدك غلبة ظن ؛ تحركك إلى وقوع اليقين بالنظر في العلوم . وذلك وفي نسخة « وعليك » - أن تتوهم أن كل كرة من الأكر السماوية ، فهي حية ، من قبيل أنها ذوات أجسام محدودة المقدار والشكل ، وأنها متحركة بذاتها من جهات محدودة ، لا من أى جهة اتفقت .

وكل ما هذا صفته فهو حى ضرورة .

أعنى أنه إذا رأينا جسماً محدود الكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته ، من جهة محدودة منه ، لا من قبل شيء خارج عنه ، ولا من أى جهة اتفقت من جهاته .

وأنه يتحرك معاً إلى وجهتين - وفي نسخة « وجهين » - متقابلتين

(١) هذه هي المرة الثانية التي يصرح فيها ابن رشد بأنه لا ينبغي أن يتوهم ههنا في ذكر براهين .

– وفي نسخة « متقابلين » – قطعنا – وفي نسخة « فظننا » – أنه حيوان .

ولأننا قلنا : لا من قبل شيء خارج ؛ لأن الحديد يتحرك إلى حجر المغناطيس ، إذا حضره حجر المغناطيس من خارج . وأيضاً فهو يتحرك أيضاً إليه من أى جهة اتفقت .

وإذا – وفي نسخة « فإذا » – صح هذا ، فالأجسام السماوية فيها مواضع ؛ هي أقطاب بالطبع ، لا يصح أن تكون الأقطاب منها في غير ذلك الموضع .

كما أن الحيوانات التي ههنا – وفي نسخة « هنا » – لها أعضاء مخصوصة ، في مواضع مخصوصة من أجسامها ، لأفعال مخصوصة ؛ ليس يصح أن تكون في مواضع أخرى منها ، مثل أعضاء الحركة ؛ فإنها في مواضع محدودة من الحيوانات .

والأقطاب هي من الحيوان الكرى الشكل بمنزلة هذه الأعضاء أعني أنها أعضاء الحركات .

ولا – وفي نسخة « لا » – فرق بين الحيوان الكرى الشكل – وفي نسخة « الكرى الجسم » – في ذلك ، والغير كرى – وفي نسخة « الكرى » –

إلا أن هذه الأعضاء تختلف في الحيوان الغير كرى – وفي نسخة « الكرى » – بالشكل والقوة .

وهي في الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ؛ ولذلك ظن بها في بادئ الرأي أنها لا تختلف ، وأنها – وفي نسخة « وأنه » – يمكن – وفي نسخة « ممكن » – أن يكون القطبان في فلك – وفي نسخة « الفلك » – أى – وفي نسخة « أية » – نقطتين اتفقت .

فكما - وفي نسخة « وذلك » - أنه لو قال قائل : إن هذه الحركة في هذا النوع من الحيوان ، أعنى الذى ههنا ، يجوز أن تكون فيه في أى موضع اتفق - وفي نسخة « اتفقت » - منه .

وأن تكون منه في الموضع - وفي نسخة « المواضع » - الذى هي فيه ، نوع - وفي نسخة « موضع » - آخر من الحيوان .

لكان أهلاً أن يضحك به ؛ لأنها - وفي نسخة « لأنه » - إنما جعلت في كل حيوان في الموضع الأوفق لطباع ذلك الحيوان ، أو في الموضع الذى لا يمكن غيره في حركة ذلك الحيوان كالكلكب في اختلاف الأجرام السماوية في مواضع ؛ - وفي نسخة « في موضع » - الأقطاب منها .

وذلك أن - وفي نسخة « وذلك أنها » - ليست الأجرام السماوية واحدة بالنوع - وفي نسخة بدون عبارة « بالنوع » - كثيرة بالعدد بل هي كثيرة بالنوع ، كأشخاص الحيوانات المختلفة ، وإن كان ليس يوجد إلا شخص واحد من النوع فقط - وفي نسخة « من النوع فيها » - .

قلت - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - وهذا الجواب بعينه هو الذى يقال في جواب ليم كانت السموات تتحرك إلى جهات مختلفة ؟ وذلك أن من جهة أنها حيوانات لزم أن تتحرك من جهات محدودة ، كالحال ، في اليمين ، والشمال ، والأمام ، والخلف ، التى هي جهات محدودة - وفي نسخة بدون كلمة « محدودة » - بالحركات - وفي نسخة « بحركة » - للحيوان - وفي نسخة « للحيوانات » - إلا أنها في الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل والقوة ، وهي في الأجسام السماوية مختلفة بالقوة .

ولهذا - وفي نسخة « وإما » وفي أخرى « أما » - ما يرى أرسطو

أن للسماء يمينا وشمالا، وأماماً وخلفاً، وفوقاً - وفي نسخة « وفوق » - وأسفل .

فاختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هو - وفي نسخة « هي » - لاختلافها في النوع ، وهو شيء يخصها أعني أنه - وفي نسخة « أنها » - تختلف أنواعها باختلاف جهات - وفي نسخة « جهة » - حركاتها .

فتوهم - وفي نسخة « وكون » وفي أخرى « وكونه » - الجرم السماوي الأول حيواناً واحداً بعينه ، اقتضى له طبعه .
إما من جهة الضرورة .

أو من جهة الأفضل .

أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب .

وسائر الأفلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة . وأن الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم الكل هي أفضل الجهات ؛ لكون هذا الجرم هو أفضل الأجرام .
والأفضل في المتحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل .

وهذا - وفي نسخة « هذا » - كله بين ههنا بهذا النحو من الإقناع ، وهو بين في موضعه - وفي نسخة « في مواضعه » - ببرهان .

وهو ظاهر قوله تعالى :

(لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ) .

و (لَا تَبْدِيلَ لِمَخْلُوقِ اللَّهِ) .

وإن - وفي نسخة « فإن » - كنت تحب أن تكون من أهل
البرهان ^(١) فعليك التماسه في موضعه - وفي نسخة « في مواضعه » -

وأنت لا يعسر عليك إذا فهمت هذا، فهم خلل الحجج ^(٢)؛
- وفي نسخة « خلل »، وأما الحجج - التي احتج بها أبو حامد ههنا
في تماثل الحركتين المختلفتين بالإضافة إلى جرم جرم من - وفي
نسخة « جرم من » وفي أخرى « جرم جرم » - الأجرام السماوية .
وبالإضافة إلى ما ههنا ؛ فإنه يخيل في بادئ الرأي أن
الحركة الشرقية - وفي نسخة « المشرقية » - يمكن أن تكون لغير
الفلك الأول .

وأنه يمكن أن يكون له الحركة المغربية .

وهذا كما قلنا هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - مثل من
يخيل أن جهة الحركة في السرطان يمكن أن تكون جهة الحركة في
الإنسان .

وإنما لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - يعرض هذا الظن
في الإنسان والسرطان ، لموضع اختلاف الشكل فيهما . وعرض
هذا في الأكر السماوية لموضع اتفاق الشكل .

ومن نظر إلى مصنوع من المصنوعات لم تتبين - وفي نسخة
« تبين » - له حكمته ، إذا لم تتبين - وفي نسخة « تبين » ؛ له
الحكمة المقصودة بذلك المصنوع ، والغاية المقصودة منه .

(١) هذه هي المرة الثالثة التي يعلن فيها ابن رشد تعايشه عن أن يخوض في هذا الكتاب غرض
البرهنيين ، انظر ما سبق ص ١١٣ .

(٢) يتهم ابن رشد الفيزيائي بالضعف في الأدلة التي استعملها .

وإذا لم يقف أصلا على حكمته ، أمكن أن يظن أنه ممكن أن يوجد ذلك المصنوع وتلك الحكمة - وفي نسخة بدون عبارة « تلك الحكمة » - وهو بأى شكل ، اتفق ، وبأى كمية اتفقت - وفي نسخة « اتفق » - وبأى وضع اتفق لأجزائه ، وبأى تركيب اتفق .

وهذا - وفي نسخة « هذا » - بعينه هو الذى اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوى .

وهذه - وفي نسخة « وهذا » - كلها ظنون فى بادئ رأى .
وكما أن من يظن هذه الظنون فى المصنوعات ، هو جاهل بالمصنوعات ، وبالصانع ، وإنما عنده فيها ظنون غير صادقة ، كذلك الأمر فى المخلوقات .

فتبين هذا الأصل ، ولا تعجل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه ببادئ رأى ، فتكون من الذين قال فيهم سبحانه :
[قُلْ هَلْ أَنْتُمْ بِأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ، الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ - فى الحياة الدنيا وهم يُحْسِنُونَ أَنْتَهُمْ يُحْسِنُونَ صَنْعًا] .
جعلنا الله تعالى من أهل البصائر ، وكشف عنا حجب الجهالة إنه منعم كريم .

والاطلاع - وفي نسخة « وأما » - على الأفعال الخاصة بالأجرام السماوية ، هو - وفي نسخة « فهو » - الاطلاع على ملكوتها الذى اطلع عليه إبراهيم عليه السلام ، حيث يقول سبحانه :

[وَكَذَلِكَ نَرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُون مِّنَ الْمُوقِنِينَ] .

ولنتقل ههنا - وفي نسخة ولنتنقل ههنا إلى « - قول أبي حامد في الحركات ، وهو هذا .

• • •

[١٧] - قال أبو حامد رحمه الله :

والإلزام - وفي نسخة « الإلزام » - الثاني - وفي نسخة بدون كلمة « الثاني » - تعين جهة - وفي نسخة « تعين » بدون كلمة « جهة » وفي أخرى « في تعين جهة » - حركة - وفي نسخة - حركات « - الأفلاك ، بعضها من المشرق إلى المغرب ، وبعضها بالعكس إلى قوله : كان لخصومهم - دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات .

• • •

[١٧] ؟ قلت - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - وأنت فلن يخفى عليك الإقناع في هذا القول مما تقدم - وفي نسخة « بما تقدم » وفي أخرى بدون هذه العبارة - والجواب - وفي نسخة « في الجواب » ؛ عنه .

وإن هذا - وفي نسخة « وهذا » - كله من فعل من لم يفهم تلك الطبائع الشريفة ، والأفعال الضحكة التي كونت - وفي نسخة « كانت » - من أجلها ، وشبه علم الله تعالى بعلم الإنسان الجاهل .

• • •

[١٨] - وقوله :

فلن قالوا : الجهتان متقابلتان متضادتان ، فكيف يتساويان ؟

قلنا : — وفي نسخة « وإن قلنا » — هذا كقول القائل : المتقدم والمتأخر — وفي نسخة « التقدم والتأخر » — في وجود العالم يتضادان — وفي نسخة « متضادان » — فكيف يدعى تشابههما .

ولكن الذى — وفي نسخة « الذين » وفي أخرى بدونها — زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات — وفي نسخة « الآتات » — المختلفة — وفي نسخة بدون كلمة « المختلفة » — بالنسبة إلى إمكان الوجود .

وللى — وفي نسخة « وإلى أن » وفي أخرى « وأن » — كل مصلحة يتصور فرضها — وفي نسخة « فرضه » — في الوجود .

فكذلك يعلم تساوى الأحياء — وفي نسخة « يتساوى الأحياء » وفي أخرى « تساوى الأحياء » — والأوضاع والأمكن والجهاات ، بالنسبة إلى تلك المصلحة — وفي نسخة « بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها » —

• • •

[١٨] هو قول ظاهر البطلان^(١) في نفسه .

فإنه إن — وفي نسخة « إذا » — سلم أن إمكان وجود الإنسان وعدمه هو — وفي نسخة « وهو » وفي أخرى بدونها — على السواء في المادة التي خلق منها الإنسان .

وأن ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود، دون العدم، فليس يمكن أن يتوهم أن إمكان الإبصار من العين ، ولا إبصار — وفي نسخة « والإبصار » وفي أخرى « وله إبصار » — هو على السواء .

وذلك أنه ليس لأحد أن يدعى — وفي نسخة « ليس يمكن أن يتوهم » — أن الجهات المتقابلة متماثلة ، ولكن له أن يدعى

(١) هذا لين من المناظرة ذات الهدف الواضح التي يتهم أحد الطرفين الطرف الآخر بأنه يعول على شيء فاسد ، يظن صحيحاً .

أن القابل - وفي نسخة « الفاعل » - لهما متائل ، وأنه يلزم عنهما أفعال متائلة .

وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متائلين من حيث هذا - وفي نسخة « من حيث إن هذا » - متقدم ، وهذا متأخر . وإنما - وفي نسخة « وأقول » - يمكن أن يدعى أنهما متائلان في قبول الوجود .

وهذا - وفي نسخة « ولهذا » - كله ليس بصحيح ؛ فإن الذي يلزم المتقابلات بالذات أن تكون القابلات لها مختلفة .

وأما أن يكون قابل فعل الأضداد واحداً في وقت واحد ، فذلك مما لا يمكن .

والفلاسفة - وفي نسخة « وإنهم » - لا يرون إمكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد . بل زمان إمكان الوجود غير زمان عدمه .

والوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث ، وفي فساد ما يفسد . ولو كان زمان إمكان وجود - وفي نسخة « وجود إمكان » - الشيء وزمان عدمه واحداً ، أعنى في مادة الشيء القريبة ، لكان وجوده - وفي نسخة « وجوداً » - فاسداً لإمكان عدمه .

ولكان إمكان الوجود والعدم إنما هو من جهة الفاعل ، لا من جهة القابل .

ولذلك من - وفي نسخة « أقول من » وفي أخرى « أقول ولذلك من » - رام من هذه الجهة إثبات الفاعل . فهو قول مقنع جدلي ، لا برهاني ، وإن كان يظن به (أبي نصر) و (ابن سينا) أنهما سلكا في إثبات أن كل فعل له فاعل ، هذا المسلك^(١) ، وهو

(١) ابن رشد ينقد الفارابي وابن سينا في سلكتها التي سلكا في إثبات وجود الله .

مسلك لم - وفي نسخة « لا » - يسلكه المتقدمون .

وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا .

وأما بالإضافة - وفي نسخة « وإنما بالإضافة » - إلى حدوث الكل عند من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر ؛ لأن المتقدم والمتأخر في الآتات ، إنما يتصوران بالإضافة إلى الآن الحاضر . وإذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان ، فكيف يتصور أن يتقدم على الآن الذي حدث فيه العالم . ولا يمكن أن يتعين وقت لحدوث العالم لأن قبله :

إما - وفي نسخة « وإما » - أن لا يكون زمان .

وإما أن يكون - وفي نسخة بدون كلمة « يكون » - زمان لا نهاية له .

وعلى كلا الوجهين لا يتعين له - وفي نسخة « لا يتعلق به » - وقت مخصوص تتعلق به الإرادة .

فلذلك كان هذا الكتاب أليق لفظ به - وفي نسخة « الأليق به لفظ » وفي أخرى « وأليق اللفظ به » ؛ وفي رابعة « الأليق به » - كتاب تهافت بإطلاق ، لتهافت الفلاسفة ؛ لأن الذي يفيد الناظر هو أن تهافت^(١) وفي نسخة « أنه تهافت » -

• • •

(١) يجب أن الغزالي قد تهافت حقاً في هذه المسألة ، فهل يسوغ ذلك أن يحكم ابن رشد على الكتاب كله بما حكم به عليه ؟ وكيف وقد سبق لابن رشد أن قال في بداية كتابه (فإن الفرض في هذا القول أن فين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع ، وتصور أكثرها من رتبة اليقين والإقناع) ؟

ومعنى ذلك أن في كتاب تهافت الفلاسفة ما يبلغ رتبة اليقين والبرهان . فكيف جاز لابن رشد أن يدخل ما يبلغ رتبة اليقين والبرهان ضمن ما حكم عليه بأنه تهافت بإطلاق ؟ إن الأول بكبار المفكرين أن لا يرسلوا أحكامهم بإطلاق ، وإنما يقيدها بما يلزمها من قيود ؛ ليظل لأقوالهم اعتبارها وقدرها بما هي أقوال قادة الرأي والفكر .

[١٩] - وقوله :

وإن - وفي نسخة « فإن » وفي أخرى بدونها - ما غ لم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه - وفي نسخة « مع التشابه » وفي أخرى « مع المشابهة » - كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والمحيثات أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » -

(١٩) ؛ يريد أنه إن صح للفلاسفة دعواهم الاختلاف في جهات الحركات ، صح لخصومهم دعوى الاختلاف - وفي نسخة بدون عبارة « في جهات الحركات ... الاختلاف » - في الأزمنة ، مع اعتقادهم التشابه فيها .

وهذه معاندة بحسب قول القائل ، لا بحسب الأمر في نفسه ، إذا سلم التناسب بين الجهات المتقابلة - وفي نسخة بدون كلمة « المتقابلة » - والأزمنة المتخالفة - وفي نسخة بدون كلمة « المتخالفة » -

وقد يُعاند هذا لعدم - وفي نسخة « بعدم » - التناسب في هذا الغير - وفي نسخة « التغير » وفي أخرى « التغير » - من - وفي نسخة « بين » - الأزمنة والجهات .

وللخصم أن يلتزم - وفي نسخة « يلزم » - التساوى بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل - وفي نسخة « المماثلة » - فلذلك كانت هذه كلها أقاويل جدلية (١) .

...

(١) حكم ابن رشد على النقاش في هذا المقام بأنه تدل إلى مستوى الجدال .

[٢٠] — قال أبو حامد :

الاعتراض الثاني : على أصل دليلهم أن يقال إنكم — وفي نسخة « إنه » وفي أخرى بدونها — استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بد لكم من الاعتراف به ؛ فإن في العالم حوادث ، ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث — وفي نسخة « فإن تسلسلت الحوادث » — إلى غير نهاية ، فهو محال ؛ وليس — وفي نسخة « فليس » — ذلك مما يعتقده عاقل — وفي نسخة « معتقد » —

ولو كان ذلك ممكناً ، لاستغنى عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجود — وفي نسخة « الوجود » وفي نسخة بدونها — هو مستند الكائنات .

وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها إليه — وفي نسخة « تسلسلها إليه » وفي أخرى « إليه تسلسلها » — فيكون ذلك الطرف — وفي نسخة بدون كلمة « الطرف » — هو القديم .

فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم .

• • •

[٢٠] — قلت : لو أن الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل الوجود — وفي نسخة « الموجود » — الحادث على هذا النحو من الاستللال .

أى لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث إنما يصدر عن قديم ، لما كان لهم محيص من أن ينفكوا عن الشك في هذه المسألة .

لكن ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث — وفي نسخة « حدوث حادث » — عن حادث إلى غير نهاية بالعرض ، إذا كان ذلك متكرراً في مادة منحصرة ، متناهية ، مثل أن يكون فساد الفاسد — وفي نسخة « فاسد الفاسد » — منهما شرطاً في وجود الثاني فقط .

مثال ذلك : - وفي نسخة « أقول » بدل « مثال ذلك » - أنه واجب أن يتكون - وفي نسخة « يكون » ، عندهم - وفي نسخة بدون عبارة « عندهم » - إنسان عن إنسان ، بشرط أن يفسد الإنسان المتقدم حتى يكون هو المادة التي يتكون - وفي نسخة « يكون » - منها الثالث .

مثال ذلك : - وفي نسخة « صورة ذلك » - أن تتوهم إنسانين ، فعل الأول منهما الثاني ، من مادة إنسان فاسد - وفي نسخة « ثان » -

فلما صار الثاني - وفي نسخة بدون كلمة « الثاني » - إنساناً بذاته ، فسد الإنسان الأول ، فصنع الإنسان الثاني - وفي نسخة بدون عبارة « الإنسان الثاني » - من مادته - وفي نسخة « مادة » - إنساناً ثالثاً . ثم فسد الإنسان الثاني فصنع من مادته - وفي نسخة « مادة » - الإنسان الثالث إنساناً رابعاً .

فإنه يمكن أن تتوهم في مادتين تأتّى الفعل إلى غير نهاية ، من غير أن يعرض في ذلك - وفي نسخة « لذلك » وفي أخرى « من ذلك » - محال ، وذلك ما دام الفاعل باقياً .

فإن كان هذا الفاعل الأول - وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - لا أول لوجوده ولا آخر ، كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف .

وكذلك يعرض أن يتوهم فيهما - وفي نسخة « فيها » - في الماضي .

أعني أنه متى كان إنسان - وفي نسخة « إنساناً » وفي أخرى « الإنسان » - فقد كان قبله إنسان فعّله وإنسان فسد .

وقبل ذلك الإنسان إنسان - وفي نسخة بدون كلمة «إنسان»
- فعله ، وإنسان فسد .

وذلك أن - وفي نسخة « أنه » - كل ما هذا شأنه ، إذا استند
إلى فاعل قديم ، فهو في طبعة الدائرة - وفي نسخة « الزيادة » -
ليس يمكن فيه كل^(١) .

وأما لو كان إنسان عن إنسان ، من مواد لا نهاية لها ، أو
يمكن - وفي نسخة « أو أمكن » وفي أخرى « و أمكن » - أن
يتزايد - وفي نسخة « يزيد » - تزايداً لا نهاية له ، لكان مستحيلاً ؛
لأنه كان يمكن أن توجد مادة لا نهاية لها .

فكان يمكن أن يوجد كل غير متناه ، لأنه إن وجد كل
متناه - وفي نسخة « متناهياً » - يتزايد تزايداً لا نهاية له من غير أن
يفسد شيء منه ، أمكن أن يوجد كل غير - وفي نسخة بدون
كلمة « غير » - متناه - وفي نسخة بدون عبارة « لأنه إن وجد...
غير متناه » -

وهذا - وفي نسخة « وهو » - شيء قد بينه الحكماء - وفي
نسخة « الحكماء » - في السماع .

فاذن الجهة التي منها أدخل القدماء - وفي نسخة « أدخل
القدماء منها » ؛ موجوداً قديماً ليس بمتغير أصلاً ، ليست - وفي
نسخة « ليس » - هي من جهة وجود الحوادث عنه ، بما هي
حادثة . بل بما هي قديمة بالجنس .

والأحق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لازماً عن

(١) يعني حداً محدوداً .

وجود - وفي نسخة « موجود » - فاعل قديم ؛ لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث .

وأما الجهة التي من قبلها أدخل القدماء في الوجود موجوداً أزلياً واحداً بالعدد من غير أن يقبل ضرباً من ضروب التغير - وفي نسخة « التغير » - فجھتان .

إحداهما : أنهم ألفوا هذا الوجود الدوري قديماً .
وذلك أنهم ألفوا كون الواحد الحاضر فساداً لما قبله - وفي نسخة بزيادة « وكون هذا الفاسد فساداً لما قبله » -
وكذلك فساد الفاسد منهما ألفوه كوناً لما بعده .
فوجب - وفي نسخة « فأوجبوا » - أن يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم .

ومتحرك قديم غير متغير في جوهره .
وإنما هو متغير في المكان بأجزائه . أى يقرب من بعض الكائنات ويبعد - وفي نسخة « ويبعد » - فيكون ذلك سبباً لفساد الفاسد منهما ، وكون الكائن .

وهذا الجرم السماوى هو - وفي نسخة « وهذا هو الجرم السماوى وهذا الجرم هو » - الموجود الغير متغير - وفي نسخة « المتغير » - إلا في الأئين لا في غير ذلك ، من ضروب التغير - وفي نسخة « التغاير » -

فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة .
وهو من جهة اتصال هذه الأفعال له ، أعنى أنه لا أول لها ولا آخر ، عن سبب لا أول له ولا آخر .

والوجه الثاني : الذى من قبله أدخلوا موجوداً قديماً ، ليس بجسم أصلاً ، ولا ذى هوى ، هو أنهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقى إلى الحركة فى المكان .

ووجدوا - وفى نسخة « وجود » - الحركة - وفى نسخة بدون كلمة « الحركة » - فى المكان ترتقى - وفى نسخة « ولا ترتقى » - ؛ إلى متحرك من ذاته ، عن محرك أول ، غير متحرك أصلاً ، لا بالذات ولا بالعرض .

وإلا - وفى نسخة « وإلا لما » - وجدت محركات متحركات - وفى نسخة « ومتحركات » - معا غير متناهية . وذلك مستحيل .

فيلزم أن يكون هذا المحرك الأول أزلياً ، وإلا لم يكن أولاً . وإذا كان ذلك كذلك ، فكل حركة فى الوجود ، فهى ترتقى إلى هذا المحرك بالذات ، لا بالعرض .

وهو الذى يوجد مع كل متحرك فى حين - وفى نسخة « حد » - ما يتحرك .

وأما كون محرك - وفى نسخة « متحرك » وفى أخرى « محرك متحرك » - قبل محرك - وفى نسخة « قبل محرك متحرك » - مثل إنسان - وفى نسخة « الإنسان » - يولد إنساناً - فذلك بالعرض لا بالذات .

وأما المحرك الذى هو شرط فى وجود - وفى نسخة بدون كلمة « وجود » - الإنسان من أول تكوينه إلى آخره ، بل من أول وجوده إلى انقضاء وجوده ، فهو هذا المحرك .

وكذلك وجوده هو شرط فى وجود جميع الموجودات ، وشرط فى حفظ السموات والأرض وما بينهما .

وهذا كله ليس يتبين - وفي نسخة « يبين » - في هذا الموضع
برهان^(١)، ولكن - وفي نسخة « لكن » - بأقوال هي من جنس
هذا القول . وهي أقنع من أقوال الخصوم عند من أنصف .

وإن تبين لك هذا - وفي نسخة « ذلك » - فقد استغنيت عن
الانفصال الذي يتفصل به أبو حامد عن خصماء الفلاسفة في توجه -
وفي نسخة « وجه » - الاعتراض عليهم في هذه المسألة - فإنها
انفصالات ناقصة ؛ لأنه إذا لم تتبين - وفي نسخة « تبين » -
الجهة التي من قبلها أدخلوا موجوداً أزلياً في الوجود ، لم يتبين - وفي
نسخة « لم يتبين له » - وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن
الأزلي .

وذلك هو كما قلنا .

بتوسط ما هو أزلي في جوهره - وفي نسخة « في جوهر » -
كائن فاسد في حركاته الجزئية ، لا في الحركة - وفي نسخة
« حركته » - الكلية الدورية .

أو بتوسط ما هو من الأفعال - وفي نسخة « في الانفعال » -
أزلي - وفي نسخة « أولى » - بالجنس ، أي - وفي نسخة بدون كلمة
« أي » - ليس له أول ، ولا آخر .

• • •

[٢١] - قال أبو حامد - وفي نسخة « قول أبي حامد » - مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل - وفي نسخة « قلت » وفي أخرى « فإن قلنا » - : نحن لا نبعد
صدور حادث من قديم - وفي نسخة « القديم » - ، أي حادث كان ، بل نبعد
صدور حادث من قديم - وفي نسخة بدون عبارة « من قديم » - هو أول الحوادث

(١) رأياً يكرر ابن رشد أنه لا يرى أن يخوض في كتابه هذا ، في براهين . انظر ما سبق ص ١١٧

— وفي نسخة « الحوادث من القديم » — إذ لا تفارق حالة — وفي نسخة « حال » —
الحدث ما قبله في ترجيح — وفي نسخة « ترجيح » — جهة الوجود ، لا من حيث
حضور — وفي نسخة « تصور » — وقت ، ولا آلة ، ولا شرط ، ولا طبيعة ، ولا
غرض ، ولا سبب من الأسباب ، يحدد حاله — وفي نسخة « يحدد له حاله »
وفي أخرى « يحدد حاله » وفي رابعة « يحدد الحالة » وفي خامسة بدون هذه العبارة —
وأما — وفي نسخة « فأما » — إذا لم يكن هو الحادث الأول ، جاز أن يصدر
منه ، عند حلول شيء آخر ، من استعداد المحل القابل ، وحضور — وفي نسخة
« أو حضور » وفي أخرى « أو حصول » — الوقت الموافق ، أو ما — وفي نسخة
« وما » — جرى — وفي نسخة « يجرى » — هذا المجرى .

ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيباً لهم :

أما السؤال — وفي نسخة « فالسؤال » — في حصول الاستعداد ، وحضور —
وفي نسخة « وحصول » — الوقت ، وكل ما يتجدد فيه ، فقائم — وفي نسخة « قائم » وفي
أخرى بحذفها —

فلما أن يتسلسل إلى غير نهاية .

أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه .

• • •

[٢١] — قلت — وفي نسخة « أقول » — هذا — وفي نسخة —

« وهذا » — السؤال هو الذي سألهم أولاً عنه — وفي نسخة بدون
عبارة « عنه » —

وهذا النوع من الإلزام ، هو الذي ألزمهم منه — وفي نسخة
« من » — أن يصدر حادث من قديم .

ولما — وفي نسخة « فلما » — أجاب — وفي نسخة « جواب » —

عنهم بجواب لا يطابق السؤال ، وهو تجويز حادث عن قديم ،
لاحادث أول .

أعاد عليهم السؤال مرة ثانية .

والجواب : عن هذا السؤال ، هو ما تقدم ، من وجه صدور الحادث عن القديم الأول ، لا بما هو حادث ، بل بما هو أزلى ، من جهة أنه أزلى - وفي نسخة بدون عبارة « من جهة أنه أزلى » - بالجنس حادث بالأجزاء .

وذلك أن كل فاعل قديم عندهم ، إن صدر عنه حادث بالذات ، فليس هو القديم الأول عندهم . وفعله عندهم مستند - وفي نسخة « مسند » وفي نسخة بدونها - إلى - وفي نسخة بدون كلمة « إلى » - القديم الأول .

أعني حضور شرط فعل القديم الذي ليس بأول يستند - وفي نسخة « أن يستند » - إلى القديم الأول ، على الوجه الذي يستند - وفي نسخة « يستند » - المحدث - وفي نسخة « إلى المحدث » - إلى القديم - وفي نسخة « عن القديم » - الأول ، وهو الاستناد - وفي نسخة « الإسناد » - الذي هو بالكل لا بالأجزاء - وفي نسخة « بالجزء » -

ثم أتى بجواب - وفي نسخة « ثم أما بجواب » - عن الفلاسفة بأن صور بعض ^(١) التصوير مذهبهم .

ومعناه إنما يتصور حادث عن قديم - وفي نسخة بدون عبارة « عن قديم » - إلا بواسطة - وفي نسخة « بواسطة » - حركة دورية تشبه القديم من جهة أنها - وفي نسخة « أنه » - لا أول لها ولا آخر .

وتشبه الحادث بأن كل جزء منها يتوهم ، فهو كائن فاسد

(١) هذه التهمة إن صحت ، تكون مأخذاً قوياً ضد الفزالي .

— وفي نسخته « وفاسد » — فتكون — وفي نسخة « وتكون » — هذه الحركة بحدوث أجزائها مبدأ للحوادث — وفي نسخة « مبدأ الحوادث » — وتكون — وفي نسخة « فتكون » — بأزلية — وفي نسخة « بأزليته » وفي أخرى « أزلية » — كليتها فعلاً للأزلى .

• • •

[٢٢] — ثم قال في الاعتراض على هذا النحو من قبله — وفي نسخة « قبل » — صدور — وفي نسخة « صدر » — الحادث عن القديم الأول ، على مذهب الفلاسفة ، فقال — وفي نسخة « يقال » — لهم :

الحركة اللورية — وفي نسخة بزيادة « التي هي المستند » — أحادته هي — وفي نسخة « أحادته » وفي أخرى « حادثة » وفي رابعة « حادث » — ؟ أم قديمة ؟ — وفي نسخة « قديم » —

فإن كانت قديمة — وفي نسخة « كان قديماً » — فكيف صارت — وفي نسخة « صار » — مبدأ — وفي نسخة « مبدأ أول » — للحوادث — وفي نسخة « لأول الحوادث » . وفي أخرى « مبدأ أول الحوادث » —

وإن كانت حادثة — وفي نسخة « وإن كان حادثاً » — افتقرت — وفي نسخة « افتقر » وفي أخرى « افتقرت » — إلى حادث — وفي نسخة « حادث آخر » وفي أخرى « محدث » — وتسلسل الأمر — وفي نسخة بدون كلمة « الأمر » — وقولهم — وفي نسخة « وقولكم » :

لأنها — وفي نسخة « لأنه » — من وجه تشبه القديم .
ومن وجه تشبه الحادث .

فتشبه القديم من جهة أنها ثابتة .

وتشبه الحادث من جهة أنها متجددة

فإنه ثابت متجدد ، هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت .

فنقول : أهي - وفي نسخة « أهو » - مبدأ الحوادث من جهة - وفي نسخة « من حيث » - إنها ثابتة - وفي نسخة « إنه ثابت » ؟
 أم - وفي نسخة « أو » - من جهة - وفي نسخة « من حيث » - أنها متجددة - وفي نسخة « أنه متجدد » - ؟
 فإن كانت من حيث إنها ثابتة - وفي نسخة « إنه ثابت » - فكيف - وفي نسخة « فقد » - صدر شيء حادث عن شيء ، من حيث هو ثابت ؟
 وإن كان صدر عنه - وفي نسخة بدون عبارة « عنه » - من حيث هو متجدد - وفي نسخة « مجدد » - فهو يحتاج - وفي نسخة « محتاج » - إلى ما يوجب التجدد : وتسلسل ذلك .
 هذا معنى قوله .

• • •

[٢٢] - وهو قول سفيثاني ؛ فإنه لم - وفي نسخة « لن » - يصدر عنها الحادث ، من جهة ما هي ثابتة ، وإنما صدر عنها من حيث هي متجددة .
 إلا أنها لم تحتج - وفي نسخة « تحتاج » - إلى سبب مجدد محدث ، من جهة أن تجددها - وفي نسخة « تجددده » - ليس هو محدثاً ، وإنما هو فعل قديم ، أي لا أول له ولا آخر .
 فوجب أن يكون فاعل هذا ، هو فاعل قديم ؛ لأن الفعل القديم لفاعل قديم .
 والمحدث لفاعل محدث .

والحركة إنما يفهم من معنى القدم - وفي نسخة « القديم » وفي أخرى « التقدم » - فيها أنها لا أول لها ولا آخر .
 وهو - وفي نسخة « وهذا » - الذي يفهم من ثبوتها ؛ فإن الحركة ليست ثابتة ، وإنما هي متغيرة .

• • •

[٢٣] — فلما شعر أبو حامد بهذا — وفي نسخة « هذا » قال : — وفي نسخة « القول » : — ولم في الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل

قال أبو حامد : — وفي نسخة « رضى الله عنه » : —

• الدليل الثاني •

لهم في المسألة

زعموا أن القائل بأن العالم متأخر — وفي نسخة « متغير » — عن الله تعالى ، والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو :

إما أن يريد به أنه متقدم بالذات ، لا بالزمان .

كتقدم الواحد على الاثنين ؛ فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني .

وكتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم — وفي نسخة بدون كلمة « تقدم » — حركة الشمس على حركة الظل التابع له ، وحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد في الماء ، مع حركة الماء .

فإنها متساوية في الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول ؛ إذ يقال : تحرك الظل بحركة — وفي نسخة « لحركة » — الشخص ؛ وتحرك الماء بحركة — وفي نسخة « لحركة » — اليد في الماء .

ولا يقال : تحرك الشخص بحركة — وفي نسخة « لحركة » — الظل ، وتحرك اليد بحركة — وفي نسخة « لحركة » — الماء ، وإن كانت متساوية .

فإن أريد بتقدم الباري سبحانه على العالم ، هذا ، لزم :

أن يكونا حادثين .

أو قديمين .

واستحال أن يكون أحدهما حادثاً والآخر قديماً .

وإن أريد أن البارى - وفي نسخة « الله » - تعالى متقدم على العالم والزمان ، لا بالذات ، بل بالزمان .

فلذن قبل وجود العالم والزمان ، زمان ، كان العالم فيه معلوماً .

إذ كان العدم سابقاً على الوجود .

وكان الله تعالى سابقاً - وفي نسخة « سابق » - بجملة مديدة ، لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الأول .

فلذن قبل الزمان زمان لا نهاية له .

وهو متناقض ، ولأنه يستحيل القول بحسب الزمان .

وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم - وفي نسخة « قدر » - الحركة .

وإذا وجب قدم الحركة وجب - وفي نسخة « وجب » - قدم المتحرك الذى يلوم الزمان بدوام حركته - وفي نسخة بدون عبارة « الذى يلوم الزمان بدوام حركته » -

• • •

[٢٣] ؛ قلت : أما مساق القول الذى حكاه عنهم فليس ببرهان^(١) ، وذلك أن حاصله هو : أن البارى سبحانه إن - وفي نسخة « وإن » - كان متقدماً على العالم :

فإما أن يكون متقدماً بالسيبة ، لا بالزمان ، مثل تقدم - وفي نسخة مثل « ما تقدم » - الشخص ظله .

(١) لست أدري على وجه التحديد ماذا يريد ابن رشد بمثل هذا القول . هل يريد أن لم في هذا المقام برهاناً ، فشبه الغزالي ، وعرضه بعد أن أصاح منه خصائص البرهان ؟

أم يريد أن الغزالي حكى على لسان الفلاسفة شيئاً من عنده ، ولكن هذا الذى قدمه من عنده لا يبلغ حد البرهان ، وعرضه من ذلك أن يوم القارىء أن هذا النفاذ هو غاية ما يمكن أن يقال لتأييد وجهة نظر الفلاسفة ، حتى إذا ما كر عليه وأفسده ، أوم أن مذهب الفلاسفة ضاع وفسد وتلاشى ؟

إن ابن رشد غير واضح فيما يريد ، ولعله يتضح فيما بعد . انظر ص ١٤٦

ولما أن يكون متقدماً بالزمان ، مثل تقدم البناء على الحائط .

فإن كان متقدماً تقدم الشخص ظله .

والبارى - وفي نسخة « فالبارى » - قديم .

فالعالم - وفي نسخة « والعالم » - قديم .

وإن كان متقدماً بالزمان وجب أن يكون متقدماً على العالم بزمان لا أول له .

فيكون الزمان قديماً .

لأنه إذا - وفي نسخة بدون كلمة « إذا » - كان قبل الزمان زمان ، فلا يتصور حدوثه .

وإذا كان الزمان قديماً ، فالحركة قديمة ؛ لأن الزمان لا يفهم إلا مع الحركة .

وإذا كانت الحركة قديمة ، فالمتحرك بها قديم .

والمحرك لها ضرورة قديم .

• • •

ولما كان هذا البرهان غير صحيح ؛ لأن البارى سبحانه ليس شأنه مما - وفي نسخة « ليس مما شأنه » - أن يكون في زمان .

والعالم شأنه أن يكون في زمان - وفي نسخة بدون عبارة « والعالم . . . زمان » - .

فليس يصدق عند - وفي نسخة « عنه » وفي أخرى « عندهم » - مقايضة القديم إلى العالم أنه :

إما أن يكونا - وفي نسخة « يكون » - معاً .

وإما أن يكون متقدماً عليه بالزمان أو بالسببية - وفي نسخة « والسببية » - لأن القديم ليس مما شأنه أن يكون في زمان .
والعالم شأنه أن يكون في زمان .

• • •

[٢٤] - قال أبو حامد رحمه الله - وفي نسخة « رضى الله عنه » وفي ثالثة بدلنهما - :

والاعتراض - وفي نسخة « الاعتراض » - هو أن يقال :

الزمان - وفي نسخة بدلونها ، وفي أخرى « إن الزمان » - حادث مخلوق - وفي نسخة « ومخلوق » - وليس قبله زمان أصلاً .

ومعنى قولنا : - وفي نسخة « ونعني بقولنا » - إن الله تعالى متقدم على العالم والزمان .

أنه كان ولا عالم ولا زمان - وفي نسخة بدون عبارة « ولا زمان » -

ثم كان ومعه - وفي نسخة « معه » - عالم وزمان - وفي نسخة بدون عبارة « وزمان » -

ومعنى - وفي نسخة « ومفهوم » - قولنا : كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - ولا عالم - وفي نسخة « ولا عالم ولا زمان » - وجود ذات البارئ سبحانه وعدم ذات العالم فقط - وفي نسخة بدون عبارة « فقط » -

ومعنى - وفي نسخة « ومفهوم » - قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين - وفي نسخة « ذاتين » - فقط .

ومعنى التقدم - وفي نسخة « فنعني بالتقدم » - انفراده بالوجود فقط .

والعالم كشخص واحد .

ولو قلنا : كان الله سبحانه وتعالى ولا عيسى - وفي نسخة « ولا غيره » - مثلاً ،

ثم كان - وفي نسخة « الله » - وعيسى - وفي نسخة « وعيسى معه » وفي أخرى « وغيره » -

لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات .

ثم وجود ذاتين - وفي نسخة « وجود اثنين » وفي أخرى « وجود الذاتين » - وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث - وفي نسخة « تقدير ثالث » - وهو الزمان - وفي نسخة بدون عبارة « وهو الزمان » - وإن كان الوجود لا يسكن - وفي نسخة « يسكن » - عن تقدير شيء - وفي نسخة بدون كلمة « شيء » - ثالث ، وهو الزمان - وفي نسخة بدون عبارة « وهو الزمان » - فلا التفت إلى أغاليط - وفي نسخة « أخاليط » - الأوهام - وفي نسخة « الوهم » -

* * *

[٢٤] - قلت : هذا قول مغالطى - وفي نسخة « مغالطى » - خبيث - وفي نسخة بدون كلمة « خبيث » - .

فإنه قد قام البرهان أن ههنا نوعين من الوجود - وفي نسخة « الموجود » - .

أحدهما : في طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » - الحركة ؛ وهذا لا ينفك عن الزمان .

والآخر : ليس في طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » - الحركة ، وهذا أزلّ وليس يتصف بالزمان .

أما الذى في طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » - الحركة ، فوجود معلوم بالحس والعقل .

وأما الذى ليس في طبيعته الحركة - وفي نسخة « العقل » - بدل الحركة - ولا التغير - وفي نسخة « فلا يتغير » - فقد - وفي

نسخة « وقد » - قام البرهان على وجوده عند كل من يعرف بأن -
وفي نسخة « يعرف أن » - .

كل متحرك له محرك .

وكل مفعول له فاعل - وفي نسخة « فاعل له مفعول » - .

وأن الأسباب المحركة بعضها بعضاً ، لا تمر إلى غير نهاية - وفي
نسخة « النهاية » - بل تنتهي إلى سبب أول غير متحرك أصلاً .

وقد قام البرهان أيضاً على أن الذى ليس فى طبيعته - وفي
نسخة « طبيعة » - الحركة ، هو العلة - وفي نسخة بدون كلمة
« العلة » - فى الموجود - وفي نسخة « الموجود الموجود » - الذى فى
طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » - الحركة .

وقام أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » - البرهان على أن
الموجود الذى فى طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » - الحركة ليس
ينفك عن الزمان .

وأن الموجود الذى ليس فى طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » -
الحركة - ليس يلحقه الزمان أصلاً - وفي نسخة بدون كلمة
« أصلاً » - .

وإذا كان ذلك - وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » - كذلك ،
فتقدم أحد الموجودين على الآخر - أعنى الذى ليس - وفي نسخة
بدون كلمة « ليس » - يلحقه الزمان .
ليس تقدماً زمانياً .

ولا تقوم العلة على المعلول اللذين - وفي نسخة « الذى » وفي
نسخة « الذين » - هما من طبيعة الموجود المتحرك ، مثل تقدم
الشخص على ظله .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين - وفي نسخة « الوجود » وفي أخرى « الموجود » وفي رابعة « الوجودين » وفي خامسة « الوجود من » - المتحركين أحدهما على الثاني ، فقد أخطأ .

وذلك أن كل موجودين من هذا الجنس ، هو الذى إذا اعتبر - وفي نسخة « اعتبره » - أحدهما بالثاني ، صدق عليه أنه - وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - .

إما أن يكون معاً - وفي نسخة « يكون معه » وفي أخرى « يكونا معاً » - .

وإما متقدماً عليه بالزمان .

أو متأخراً عنه .

والذى - وفي نسخة « قلت : من » بدل « والذى » - سلك هذا المسلك من الفلاسفة ، هم المتأخرون - وفي نسخة « المتأخرة » - من أهل الإسلام ، لقلة تحصيلهم - وفي نسخة « تحصيله » - لمذهب القدماء .

فإذن تقدم أحد الموجودين - وفي نسخة « الوجودين » - على الآخر هو تقدم الوجود الذى هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - ليس بمتغير ، ولا فى زمان ، على الوجود المتغير الذى فى الزمان . وهو نوع آخر من التقدم .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يصدق على الوجودين .

لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - أنهما معاً .

ولا أن أحدهما متقدم - وفي نسخة « يتقدم » - على الآخر .

فقول أنى حامد : إن تقدم البارى سبحانه على العالم ، ليس
تقدماً زمانياً ، صحيح .

لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه ، إذا لم يكن تقدمه زمانياً ،
إلا ... وفى نسخة « ولا » - تأخر المعلول عن العلة ؛ لأن التأخر
يقابل - وفى نسخة « مقابل » - التقدم .

والمقابلان هما فى - وفى نسخة « من » - جنس واحد ؛ ضرورة
على ما سبق فى العلوم .

فإذا كان التقدم ليس زمانياً ، فالتأخر ليس زمانياً .
ويلحق ذلك - وفى نسخة « ويرد على ذلك » - الشك المتقدم
وهو :

كيف يتأخر المعلوم عن العلة التى - وفى نسخة « الذى » -
استوفت شروط - وفى نسخة « شرط » وفى أخرى « بشرط » -
الفعل - وفى نسخة « العلل » -

• • •

وأما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ، ليس لكليته مبدأ ،
لم - وفى نسخة « ليس » - يلزمهم هذا الشك .
وأمكنهم أن يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة ، عن
موجود قديم .

ومن حجتهم فى - وفى نسخة « حججهم » - وفى نسخة بدون
كلمة « فى » - .

أن الموجود المتحرك ليس له مبدأ ، ولا حادث لكليته .
لأنه متى وضع حادثاً وضع موجوداً قبل أن يوجد ؛ فإن الحدوث
حركة ، والحركة ضرورة فى متحرك ، سواء - وفى نسخة « سواء

أن « - وضعت الحركة في زمان ، أو في الآن .

- وفي نسخة « أو في غير زمان » - .

وأيضاً فإن كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث .
وإن كان المتكلمون ينازعون في هذا الأصل ، فسيأتى
الكلام معهم فيه .

والإمكان لاحق ضرورى من لواحق الموجود المتحرك .
فيلزم ، ضرورة ، إن وضع حادثاً أن يكون موجوداً قبل أن يوجد .
وهذا كله كلام جدلى في هذا الموضع ، ولكنه أقنع من
كلام القوم .

• • •

[٢٥] - فقول أبى حامد :

ولو كان - وفي نسخة « ولو قلنا : كان » - الله تعالى ولا عيسى - وفي نسخة
- « ولا غيره » - مثلاً .

ثم كان الله وعيسى - وفي نسخة « وعيسى معه » وفي أخرى « وغيره » -
لم يتضمن اللفظ :

إلا وجود ذات وعدم ذات .

ثم وجود ذاتين - وفي نسخة « ذاتين اثنين » -

وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان - وفي نسخة بدون
عبارة « وهو الزمان » -

• • •

[٣٥] - صحيح . إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ، ليس

تأخراً زمنياً بالذات ، بل إن كان فبالعرض - وفي نسخة « بالعرض » -

إذ - وفي نسخة « إذا » - كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » -

المتأخر ، فتقدمه - وفي نسخة « قد تقدمه » - الزمان .

أعني من ضرورة وجوده - وفي نسخة « وجود » - تقدم الزمان ،
وكونه محدثاً .

والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة ، إلا إن كان جزءاً
من متحرك يفضل - وفي نسخة « يفضل » - الزمان عليه من طرفيه ،
كما عرض لموسى - وفي نسخة « لعيسى » وفي أخرى « لموسى
وعيسى » - وسائر الأشخاص الكائنة الفاسدة .

وهذا كله ليس يبين ههنا برهان ، وإنما الذي يتبين - وفي
نسخة « تبين » - ههنا ، أن المعاندة غير صحيحة .

وما حكاه بعد من حجة الفلاسفة فليس بصحيح^(١) .

• • •

[٢٦] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل - وفي نسخة « قلنا » - لقولنا - وفي نسخة « قولنا » -
كان الله تعالى ولا عالم .

مفهوم ثالث - وفي نسخة « مفهوماً ثالثاً » - سوى - وفي نسخة « وهو » -
وجود الذات .

وعدم العالم .

بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ، كان :

وجود ذات .

وعدم ذات .

(١) موضع آخر من المواضع التي يتم فيها ابن رشد النزاع .

حاصلاً . ولم يصح أن يقال : — وفي نسخة « نقول » — :
كان الله ولا عالم .

بل الصحيح أن يقال « — وفي نسخة « نقول » —
يكون الله ، ولا عالم — وفي نسخة « العالم » —

ويقال — وفي نسخة « ونقول » — : للماضي :
كان الله ولا عالم .

فبين قولنا [كان] و [يكون] فرق : إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر .
فلنبحث عما يرجع — وفي نسخة « يرجع » — إليه الفرق .

ولا شك في — وفي نسخة بدون كلمة « في » — أنهما لا يفترقان
في وجود الذات .

ولا في عدم العالم .

بل في معنى ثالث .

فإننا إذا قلنا ؛ لعدم — وفي نسخة « بعدم » وفي أخرى « في عدم » — العالم
في المستقبل :

كان الله تعالى ، ولا عالم .

قبل لنا : هذا خطأ ؛ فإن [كان] إنما يقال على [ماض] .

فدل على — وفي نسخة بدون كلمة « على » — أن تحت لفظ [كان] مفهوماً
ثالثاً وهو الماضي .

والماضي بذاته هو الزمان .

والماضي بغيره هو الحركة ؛ فإنها تضي بضمي الزمان .

فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى ، حتى انتهى إلى وجود
العالم .

(٢٦) - قلت حاصل هذا الكلام أن يعرفهم أن في قول القائل :

كان كذا ، ولا كذا .

ثم كان - وفي نسخة « يكون » - كذا وكذا - وفي نسخة -
« ولا كذا » - .

مفهوماً ثالثاً ، وهو الزمان ، وهو الذي يدل عليه لفظ
(كان) بدليل اختلاف المفهوم في هذا المعنى :

في الماضي .

والمستقبل .

وذلك أنه إذا قدرنا :

وجود شيء ما ، مع عدم آخر .

قلنا : كان كذا ولا كذا .

وإذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل .

قلنا : يكون كذا .

فتغير المفهومين يقتضي أن يكون ههنا - وفي نسخة « هنا » -
معنى ثالث - وفي نسخة « ثالثاً » -

ولو - وفي نسخة « ولا » - كان قولنا :

كان كذا ، ولا كذا .

لا - وفي نسخة « إلا » ؛ يدل لفظ - كان - على معنى ،
لكان - وفي نسخة « لكن » -

لا يفرق وفي - نسخة « لا يفرق » - قولنا : (كان) و (يكون)
وهذا الذي قاله - وفي نسخة « قلناه » - كله - وفي نسخة
« ليس كله » - بيّن بنفسه .

لكن هذا لا شك - وفي نسخة « هذا الشك » - فيه ، عند مقايضة الموجودات بعضها إلى بعض ، في التقدم والتأخر ، إذا - وفي نسخة « إذ » - كانت مما شأنها أن تكون في زمان .

فأما إذا لم تكن في زمان فإن لفظ [كان] وما أشبهه ، ليس يدل في أمثال هذه القضايا إلا على رباط - وفي نسخة « ربط » - الخبر بالخبر ؛ مثل قولنا :
(وكان الله غفوراً رحيماً) .

وكذلك إن كان أحدهما في زمان ، والآخر ليس في زمان - وفي نسخة بدون عبارة « والآخر ليس في زمان » - مثل قولنا :

كان الله تعالى ولا عالم .

ثم كان الله تعالى والعالم .

فلذلك لا يصح في مثل هذه الموجودات هذه المقايضة التي تمثل^(١) - وفي نسخة « مثل » - بها .

وإنما تصح المقايضة صحة لا شك فيها ، إذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده ؛ لأن عدمه مما يجب أن يكون في زمان ، إن كان العالم وجوده في زمان .

فإذا لم يصح أن يكون عدم العالم ، في وقت وجود العالم نفسه ، فهو ضرورة قبله .

(١) هذا هو بيت القصيد في التفقه الذي نهينا إليه في هامش ص ١٣٥ ، وفيه تصريح بسبب المؤاخذه ، وهو أن الغزال يورث من عنده أدلة على لسان الفلاسفة ، ولكن الأدلة لا تكون في نظر ابن رشد كافية لإثبات ما أوردت من أجله .

والعدم يتقدم عليه .
والعالم متأخر عنه .
لأن المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان إلا مع الزمان .

• • •

والذى يدخل هذا القول من الاختلال هو إن أخذت — وفي نسخة « أخذ » — المقايضة — وفي نسخة « أن المقايضة إن أخذت المقايضة » — بين : الله تعالى ، والعالم .
فن هذه الجهة فقط يبطل^(١) — وفي نسخة « يبطل فقط » — هذا القول ، ولا يكون برهاناً ، أعنى الذى حكاه عن الفلاسفة .

• • •

[٢٧] — قال — وفي نسخة « ثم قال » — أبو حامد مجيباً للفلاسفة عن المتكلمين فى معارضة هذا القول :

قلنا — وفي نسخة بدون عبارة « قلنا » — : المفهوم الأصلى من اللفظين : وجود ذات ، وعدم ذات .

والأمر الثالث الذى فيه افتراق — وفي نسخة « اقتران » — اللفظين ، نسبة لازمة بالإضافة إلينا ، بدليل أنا لو قدرنا .

عدم العالم فى المستقبل .

ثم قدرنا لنا — وفي نسخة « له » — بعد ذلك وجوداً ثانياً — وفي نسخة بدون كلمة « ثانياً » — لكننا عند ذلك نقول :

كان الله تعالى ، ولا عالم .

ويصح قولنا ، سواء أردنا به العدم الأول ، أو العدم الثانى الذى هو بعد الوجود .

وآية - وفي نسخة « وآية ذلك » - أن هذه نسبة - وفي نسخة « نسبته » -
 أن - وفي نسخة « إلى » - المستقبل بعينه - وفي نسخة بدون عبارة « بعينه » -
 يجوز أن يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضي .

وهذا كله لعجز الوهم عن توهم - وفي نسخة « عن فهم » - موجود - وفي
 نسخة « وجود » - مبتدأ ، إلا مع تقدير قبل له .

وذلك - وفي نسخة « قلت » بدل « وذلك » - القبل الذي لا ينفك الوهم عنه .
 يظن أنه شيء محقق موجود ، هو الزمان .

وهو كمعجز - وفي نسخة « لعجز » - الوهم عن أن يقدر تناهى الجسم في
 جانب الرأس مثلاً ، إلا على سطح له فوق ، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً .
 إما ملاء .

ولما - وفي نسخة « أو » - خلاء .

وإذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد - وفي نسخة بدون عبارة
 « ولا بعد » - أبعد منه ، امتنع الوهم من - وفي نسخة « كاع الوهم عن » -
 الإذعان لقبوله .

كما إذا قيل : ليس قبل وجود العالم ، قبل هو - وفي نسخة « وهو » - وجود
 محقق ، نفر عن قبوله .

وكما جاز أن يكذب - وفي نسخة « يكون » - الوهم في تقديره فوق العالم خلاء ،
 هو بُعد لانهاية له - وفي نسخة بزيادة « خطأ » ، وبين خطؤه « - بأن يقال له :
 - وفي نسخة بدون عبارة « له » - :

الخلاء ليس مفهوماً في نفسه .

وأما البعد ، فهو - وفي نسخة بزيادة « ليس » - تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره .
 فإذا كان الجسم متناهيًا - وفي نسخة « متباعدًا » - كان البعد الذي هو
 تابع له متناهيًا . وانقطع - وفي نسخة « فانقطع » وفي أخرى « وانقطاع » - الخلاء
 والملاء ، غير مفهوم .

فثبت أن - وفي نسخة « أنه » - ليس وراء العالم ، لا خلاء ولا ملاء .

وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله .

فكذلك يقال : كما — وفي نسخة بدون عبارة « كما » — أن البعد المكاني تابع للجسم ، فكذلك البعد الزماني — وفي نسخة « فذلك الزمان » وفي أخرى « فالبعد الزماني » — تابع للحركة ؛ فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم . وكما أن قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم ، منع من إثبات بعد مكاني — وفي نسخة « مكان » — وراءه ، فقيام — وفي نسخة « فكذلك قيام » وفي أخرى « فقام » — الدليل على تناهي الحركة من طرفيه ، يمنع من — وفي نسخة بدون كلمة « من » — تقدير بُعد زماني وراءه .

وإن كان الوهم متشبهاً — وفي نسخة « مثبتاً » — بخياله وتقديره ، ولا يرعوى — وفي نسخة « يذعن » — عنه .
ولا فرق .

بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى [قبل] و [بعد] .
وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه — وفي نسخة بدون عبارة « عنه » — عند الإضافة — وفي نسخة بدون عبارة « إلى قبل وبعد » — عند الإضافة « — إلى فوق وتحت » .

فإن جاز إثبات فوق لا — وفي نسخة « ولا » — فوق فوقه ، جاز إثبات قبل « ليس قبله قبل محقق ، إلا خيال وهمي ، كما في الفوق .
وهذا لازم ، فليتأمل ؛ فإنهم اتفقوا على أن — وفي نسخة « أنه » — ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء .

• • •

[٢٧] ؛ قلت — وفي نسخة بدون عبارة « قلت » — : حاصل هذا القول معاندتان :

إحداهما : أن توهم الماضي والمستقبل اللذين — وفي نسخة « الذين » — هما القبل والبعد ، هما شيان موجودان بالقياس إلى وهما ؛ إذ قد يمكننا أن نتخيل .

مستقبلاً - وفي نسخة « متقدماً » - صار ماضياً .
وماضياً كان قبل - وفي نسخة « قبل كان » وفي أخرى بدون
كلمة « قبل » - مستقبلاً .
وإذا كان ذلك كذلك ، فليس الماضي والمستقبل من
الأشياء الموجودة بذاتها ، ولا لها خارج النفس وجود . وإنما هي
شيء تفعله النفس .
فإذا بطل - وفي نسخة « أبطل » - وجود الحركة ، بطل -
وفي نسخة « يبطل » وفي أخرى « فباطل » - مفهوم هذه النسبة
والمقايضة .

° ° °

والجواب : أن تلازم الحركة والزمان صحيح .
وأن الزمان هو - وفي نسخة بدون عبارة « صحيح وأن الزمان
هو » - شيء يفعله الذهن في الحركة .
لكن الحركة ليست تبطل ، ولا الزمان .
لأنه ليس يمتنع وجود الزمان ، إلا مع الموجودات التي
لا تقبل الحركة .
وأما وجود الموجودات المتحركة ، أو تقدير وجودها ، فيلحقها
الزمان ضرورة ؛ فإنه ليس ههنا إلا موجودان :
موجود يقبل الحركة .
وموجود ليس يقبل الحركة - وفي نسخة بدون عبارة « وموجود
ليس يقبل الحركة » - .
وليس يمكن أن ينقلب أحد الموجودين إلى صاحبه ، إلا لو -
وفي نسخة « إلا أن » - أمكن أن ينقلب الضروري ممكناً ،

فلو - وفي نسخة « فلا » - كانت الحركة غير ممكنة ، ثم وجدت - وفي نسخة « وجد » - لوجب أن تنقلب طبيعة - وفي نسخة « الطبيعة » - الموجودات التي لا تقبل الحركة إلى طبيعة - وفي نسخة « الطبيعة » - التي تقبل الحركة ، وذلك مستحيل .

ولإنما كان ذلك كذلك ، لأن الحركة هي في شيء ضرورة - وفي نسخة « ضرورته » وفي أخرى « ضروري » - فإن - وفي نسخة « فلو » - كانت الحركة ممكنة ، قبل وجود العالم ، فالأشياء - وفي نسخة « بالأشياء » - القابلة - وفي نسخة « القائلة » وفي أخرى « القابلة لها » - هي في زمان ضرورة - وفي نسخة « الضرورة » - لأن الحركة إنما هي ممكنة فيما يقبل السكون ، لا في العدم ؛ لأن العدم ليس فيه إمكان أصلاً ، إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجوداً . ولذلك لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم .

ولا بد أن - وفي نسخة « من أن » - يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل - وفي نسخة « من موضوع قبل » - وجود الحادث ، ويرتفع عند - وفي نسخة « عنه » - العدم ، كالحال في سائر الأضداد .

وذلك أن الحار إذا صار بارداً ، فليس يتحول جوهر الحرارة برودة ، وإنما يتحول القابل للحرارة والحامل لها ، من الحرارة إلى البرودة .

وأما العناد الثاني: وهو أقوى هذه العنادات ، فإنه سفسطائي خبيث . وحاصله : أن توهم القبلية ، قبل ابتداء الحركة الأولى ، التي لم يكن قبلها شيء متحرك ، هو مثل توهم الخيال أن آخر جسم العالم ، وهو الفوق مثلاً ، ينتهي ضرورة :

إما إلى جسم آخر .

ولما إلى خلاء .

وذلك أن البعد - وفي نسخة « العبد هو » - شئ ١ يتبع الجسم ،
كما أن الزمان هو شئ ٢ يتبع الحركة .

فإن امتنع أن يوجد جسم لا نهاية له امتنع بعد غير متناه ،
وإذا امتنع أن يوجد بعد غير متناه امتنع أن ينتهى كل جسم إلى
جسم آخر .

أو - وفي نسخة « و » - إلى شئ ٣ يقدر فيه بعد . وهو الخلاء
مثلا ، ويمر ذلك إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -

وكذلك الحركة والزمان - وفي نسخة بدون عبارة « والزمان » -
هو شئ ٤ تابع لها - وفي نسخة بدون عبارة « لها » -

فإن امتنع أن توجد حركة ماضية غير متناهية .
وكانت ههنا حركة أولى متناهية الأطراف من جهة الابتداء .

امتنع أن يوجد لها قبل ؛ إذ لو وجد لها قبل - وفي نسخة بدون
عبارة « وجد لها قبل » - لوجدت قبل الحركة الأولى حركة
أخرى .

...

وهذه المعاندة هي ، كما قلنا ، خبيثة ، وهى من مواضع
الإبدال المخلطة ، إن كنت قرأت كتاب السفسطة ، وذلك هو

- وفي نسخة « وذلك بنقل » - الحكم للحكم الذى لا وضع له ،
ولا يوجد فيه كل ، وهو الزمان والحركة ، كحكم الكم

- وفي نسخة « وحكم الكل » - الذى له وضع - وفي نسخة بدون
عبارة « ولا يوجد ... له وضع - وكل ، وهو الجسم .

وجعل امتناع عدم التناهي في الكم ذي - وفي نسخة « وفي » -
الوضع ، دليلاً على امتناعه في الكم الذي لا وضع له .

وجعل - وفي نسخة « أو جعل » - فعل النفس في توهم الزيادة
على ما كان يفرض - وفي نسخة « يعرض » - بالفعل منهما ، من
باب واحد .

وذلك غلط بين ؛ فإن - وفي نسخة « بأن » - توهم الزيادة - وفي
نسخة بدون عبارة « على ما كان . . . توهم الزيادة » - على العظم
الموجود بالفعل .

وإنه - وفي نسخة - « أو إنه » - يجب أن ينتهي إلى عظم
آخر ليس هو شيئاً - وفي نسخة « شيء » - موجوداً ، في جوهر
العظم ولا في حده .

وأما توهم القبليّة والبعدية في الحركة المحدثة ، فشيء موجود في
جوهرها - وفي نسخة بزيادة « مأخوذ في حدها » - فإنه ليس
يمكن أن تكون حركة محدثة إلا في زمان ، أعني أن يفضل الزمان
على ابتدائها .

وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ، ليس هو نهاية
لزمان آخر - إذ كان حد الآن - وفي نسخة « حد إلا » وفي أخرى
« حداً لا » - أنه :

الشيء - وفي نسخة « للشيء » - الذي هو - وفي نسخة بدون
كلمة « هو » - نهاية للماضي ، ومبدأ للمستقبل .

لأن الآن هو الحاضر .

والحاضر هو وسط .

- وفي نسخة « الوسط » - ضرورة ، بين الماضي والمستقبل .

وتصور - وفي نسخة « وقصور » - حاضر ، ليس قبله ماض ،
هو محال .

وليس كذلك الأمر في النقطة ؛ لأن النقطة - وفي نسخة
بدون عبارة « النقطة » - نهاية الخط - وفي نسخة « لخط » - وتوجد
معه ؛ لأن الخط ساكن ، فيمكن - وفي نسخة « لا يمكن » بدل
« ساكن فيمكن » - أن تتوهم نقطة هي مبدأ لخط - وفي نسخة
« الخط » - وليست نهاية لآخر .

و [الآن] ليس يمكن أن يوجد لا - وفي نسخة « إلا » - مع
الزمان الماضي ، ولا مع المستقبل .

فهو ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل .

وما - وفي نسخة « و » - لا - وفي نسخة بحذف كلمة « لا » -
يمكن فيه أن يكون قائماً بذاته ، فليس يمكن أن يوجد قبل
وجود المستقبل ، من غير أن يكون نهاية لزمان ماض .
فسبب هذا الغلط تشبيه الآن بالنقطة .

وبرهان أن كل حركة محدثة قبلها - وفي نسخة « فلها » -
زمان :

أن كل حادث لا بد أن يكون معدوماً .

وليس يمكن أن يكون - وفي نسخة بدون عبارة « أن يكون » -
في الآن الذي يصدق عليه أنه حادث معدوماً - وفي نسخة
« عليه معدوماً » - .

فبقى أن يصدق عليه أنه معدوم في آن آخر غير الآن الذي
 - وفي نسخة « الأول الذي » وفي أخرى « الآن » - يصدق عليه فيه
 أنه - وجد وبين - وفي نسخة « وفي » - كل آئين زمان - لأنه
 لا يلي آن آناً ، كما لا تلي نقطة نقطة .

وقد - وفي نسخة « قد » - تبين ذلك في العلوم .

فاذن قبل الآن الذي حدثت - وفي نسخة « حدث » - فيه
 الحركة ، زمان ضرورة .

لأنه متى تصورنا آئين في الوجود - وفي نسخة « الموجود » -
 حدث بينهما زمان ولا بد .

ف [الفوق] لا يشبه [القبل] كما قيل في هذا القول .

ولا [الآن] يشبه [النقطة] .

ولا [الكم ذو الوضع] يشبه الذي لا وضع له .

فالذي يجوز وجود آن ليس بحاضر ، أو حاضر - وفي
 نسخة بدون عبارة « أو حاضر » - ليس قبله ماض ، فهو .

يرفع الزمان والآن بوضعه آناً بهذه الصفة .

ثم يضع زماناً - وفي نسخة « الزمان » - ليس له مبدأ .

فهذا الوضع يبطل نفسه ؛ ولذلك - وفي نسخة « فلذلك » -
 ليس يصح أن ينسب وجود القبلية ، في كل حادث إلى الوهم ؛ لأن
 الذي يرفع القبلية يرفع المحدث .

والذي يرفع أن يكون للفوق - وفي نسخة « الفوق » - فوق

- وفي نسخة « فوق » - بعكس - وفي نسخة « يعكس » - هذا
 لأنه يرفع الفوق المطلق .

وإذا ارتفع الفوق المطلق - وفي نسخة بدون عبارة « وإذا ارتفع الفوق المطلق » - ارتفع الأسفل المطلق .

وإذا ارتفع هذان - وفي نسخة « هذا » - ارتفع الثقل والخفيف .

وليس فعل الوهم ، في الجسم المستقيم الأبعاد ، أنه يجب أن ينتهي إلى جسم غيره ، باطلاً ؛ بل هو واجب ؛ فإن المستقيم الأبعاد - وفي نسخة بدون عبارة « أنه يجب . . . الأبعاد » - يمكن فيه الزيادة .

وما يمكن فيه الزيادة - وفي نسخة بدون عبارة « وما يمكن فيه الزيادة » - فليس له حد بالطبع .

ولذلك وجب أن تنتهي الأجسام المستقيمة إلى جسم كرى محيط - وفي نسخة « محيط جسم كرى » - إذ كان هو التام الذي لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان .

ولذلك - وفي نسخة بدون عبارة « ولذلك » - متى طلب الدهن - وفي نسخة « الوهم » - أن يتوهم في الجسم الكرى ، أنه يجب أن ينتهي إلى شيء غيره - وفي نسخة « غير » - فقد توهم باطلاً .

وهذه - وفي نسخة « وهذا » - كلها أمور ليست محصلة عند المتكلمين ، ولا عند من لم يشرع في النظر على الترتيب الصناعي .

وأيضاً ليس يتبع الزمان الحركة ، على ما تتبع النهاية العظم ؛ لأن النهاية تتبع العظم - وفي نسخة بدون كلمة « العظم » - من

قبل أنها موجودة فيه ، كما - وفي نسخة « ثم » وفي أخرى « فإنه كما » - يوجد العرض في موضوعه - وفي نسخة « موضعه » - المتشخص - وفي نسخة « المشخص » - بشخصه - وفي نسخة « لشخصه » - والمشار إليه بالإشارة إلى موضوعه ، وكونه موجوداً في المكان الذي فيه موضوعه .

وليس الأمر كذلك في لزوم الزمان والحركة . بل لزوم الزمان عن الحركة أشبه شيء بلزوم العدد - وفي نسخة « العدة » - عن المعدود .

أعني أنه كما لا يتعين - وفي نسخة « يتغير » - العدد ، بتعين المعدود ، ولا يتكرر بتكرره ، كذلك - وفي نسخة « وكذلك » - الأمر في الزمان مع الحركات .

ولذلك كان الزمان واحداً لكل حركة ومتحرك - وفي نسخة « ومتحركاً » - وموجوداً في كل مكان .

حتى لو توهمنا - وفي نسخة « تفهمنا » - قوماً حبسوا منذ الصبا في مغارة من الأرض ، لكننا نقطع أن هؤلاء يدركون - وفي نسخة « لا يدركون » - الزمان . وإن - وفي نسخة « إن » وفي أخرى « فإن » - لم يدركوا شيئاً من الحركات المحسوسات التي في العالم .

ولذلك ما يرى أرسطو - وفي نسخة « أرسطو طاليس » - أن وجود الحركات في الزمان هي - وفي نسخة « هو » - أشبه شيء بوجود المعدودات في العدد .

وذلك أن - وفي نسخة « لأن » - العدد لا يتكرر بتكرر المعدودات ، ولا يتعين له موضع بتعين مواضع المعدودات . ويرى أن لذلك كانت خاصته تقدير الحركات ، وتقدير

وجود الموجودات المتحركة - وفي نسخة المتحركات - من جهة ما هي متحركة ، كما يقدر العدد أعيانها ،

ولذلك يقول - وفي نسخة « قال » - : أرسطو - وفي نسخة « أرسطوطاليس » - في حد الزمان أنه :

عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيها .

وإذا كان هذا هكذا ، فكما أنه إن فرضنا معدوداً ما حادثاً ، ليس يلزم أن يكون العدد حادثاً ، بل - وفي نسخة « قبل » - واجب إن كان معدوداً ، أن يكون قبله عدد - وفي نسخة بدون كلمة « عدد » - كذلك واجب ، إن كان ههنا - وفي نسخة « هنا » - حركة حادثة أن يكون قبلها زمان .

ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار إليها ، أى حركة كانت ، لكان الزمان إنما يدرك مع تلك الحركة .

فهذا يفهم لك أن طبيعة الزمان أبعد شئ من طبيعة العظم .

• • •

[٢٨] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذه الموازنة معوجة ؛ لأن العالم ليس له فوق ولا تحت ؛ لأنه - وفي نسخة « بل هو » - كرى ، وليس للكرة فوق ولا تحت - وفي نسخة « وتحت » -

بل إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - سميت جهة فوقاً - وفي نسخة « فوق » - من حيث إنها - وفي نسخة « إنه » - تلى رأسك .

والأخرى - وفي نسخة « والآخر » - تحتها ، من حيث إنها تلى - وفي نسخة بدون عبارة « تحتها من حيث إنها تلى » - رجلك - وفي نسخة « رجلك » - فهو اسم تجدد له - وفي نسخة « تحدده » - بالإضافة إليك .

والجهة التي هي - وفي نسخة « هو » - تحت بالإضافة إليك ، هي - وفي
ونسخة بدون كلمة « هي » - فوق بالإضافة إلى غيرك ، إذا قدرته - وفي نسخة
« قدرت » - على الجانب الآخر من كرة الأرض ، واقعاً بمحاذاة أخمص قدمه ،
أخصص قدمك .

بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهاراً هي بعينها - وفي نسخة
« هو بعينه » - تحت الأرض ليلاً .

وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور - وفي نسخة « بالدورة »
وفي أخرى « في الدور » -

وأما الأول لوجود العالم لا - وفي نسخة « فلا » - يتصور أن - وفي نسخة
بدون عبارة « يتصور أن » - يتقلب آخرأ .

وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ ، والآخر رقيق - وفي نسخة
« دقيق » - واصطلحنا على أن نسمى الجهة التي تلى الرقيق - وفي نسخة « الدقيق » -
فوقاً إلى حيث يتنوى ، والجانب الآخر تحتاً . لم يظهر بهذا - وفي نسخة « لهذا »
- اختلاف - وفي نسخة « الاختلاف » - ذاتي في أجزاء - وفي نسخة بدون كلمة
« أجزاء » - العالم ، بل هي أسامى مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة ، حتى لو عكس
وضعها ، لانعكس - وفي نسخة « لا انعكس » وفي نسخة « انعكس » - الاسم .
والعالم لم - وفي نسخة « لا » - يتبدل . فالفوق - وفي نسخة « بالنون » - والتحت -
وفي نسخة بزيادة « به » - نسبة محضة إليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه .

• • •

وأما العدم المتقدم على العالم ، والنهاية الأولى لوجوده - وفي نسخة بدون عبارة
« الاسم والعالم لم يتبدل . . . والنهاية الأولى لوجوده » - فوجود - وفي نسخة « هو
موجود » وفي أخرى بحذفها - ذاتي - وفي نسخة « ذاته » وفي أخرى « ذاتي له »
وفي رابعة « فذاتي له » - لا يتصور أن يتبدل فيصير آخرأ ، ولا - وفي نسخة
« لا » - العدم المقدر عند - وفي نسخة « عنه » - فناء - وفي نسخة « إفناء » -
العالم الذي هو عدم لاحق ، يتصور أن يصير سابقاً .

فطرفاً نهاية وجود العالم الذى — وفى نسخة « الذين » — أحدهما أول ، والثانى .
آخر ، طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل فيهما — وفى نسخة « فيه » — بتبدل
الإضافة — وفى نسخة « الإضافات » وفى أخرى « المضاف » — إليهما — وفى
نسخة « إليه » وفى أخرى « البتة » — بخلاف — وفى نسخة بزيادة « الحال فى »
— الفوق والتحت .

فإذا — وفى نسخة « فإذا » — أمكننا أن نقول : ليس للعالم فوق ولا تحت ،
ولا — وفى نسخة « فلا » — يمكنكم — وفى نسخة « يمكننا » — أن تقولوا — وفى
نسخة « نقول » — ليس لوجود العالم قبل ولا بعد .
وإذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد .

[٢٨] — قلت: هذا الكلام الذى — وفى نسخة بدون كلمة
« الذى » وفى أخرى « من » بدل « الذى » — هو جواب عن الفلاسفة
فى نهاية السقوط ^(١) .

وذلك أن حاصله أن الفوق والأسفل هما أمران مضافان ؛
فلذلك — وفى نسخة « لذلك » — عرض — وفى نسخة « حصل » —
لهما التسلسل — وفى نسخة « التباس » — الوهمى — وفى نسخة
« وهمى » — .

وأما — وفى نسخة « أما » — التسلسل الذى فى القبل والبعد ،
فليس وهمياً ؛ إذ لا إضافة هنالك ، وإنما هو عقلى .

ومعنى هذا أن الفوق المتوهم للشيء ، يمكن أن يتوهم — وفى
نسخة « يكون بتوهم » — سفلاً لذلك الشيء — وفى نسخة بدون
عبارة « لذلك الشيء » — والسفل يمكن أن يتوهم فوقاً .

(١) بيان لموضع من مواضع المأزعة على الفزائى .

وليس العدم الذى قبل الحادث ، وهو - وفي نسخة « هو » -
المسمى قبلاً ، يمكن أن يتوهم - وفي نسخة بلون عبارة « سفلاً
لذلك قبلاً يمكن أن يتوهم » - العدم الذى - وفي نسخة
« إنه العدم الذى » وفي أخرى بلون كلمة « الذى » - بعد الحادث
المسمى بعداً .

فإن الشك بعد هذا باق عليهم ؛ لأن الفلاسفة يرون
أن ههنا .

فوقاً بالطبع ، وهو الذى يتحرك إليه الخفيف .
وأسفل بالطبع ، وهو الذى يتحرك إليه الثقيل .
وإلا كان الثقيل والخفيف بالإضافة والوضع .
وترى أن نهاية الجسم الذى هو فوق بالطبع ، يعرض له فى
التخيل انتهاء :

إما إلى خلاء .

أو ملاء .

فهذا الدليل إنما انكسر فى حق الفلاسفة من وجهين :
أحدهما : أنهم يضعون .
فوقاً بإطلاق .

وأسفل - وفي نسخة « وأسفلاً » - بإطلاق .

ولا يضعون :

أولاً : بإطلاق .

ولا آخرأً بإطلاق - وفي نسخة « وآخر بإطلاق » - .

والثاني : أن لخصومهم أن يقولوا :

إنه ليس العلة في تخيل أن للفوق فوقاً ، ومرور ذلك إلى غير نهاية ، كونه مضافاً ، بل إنما عرض ذلك للتخيل - وفي نسخة « التخيل » - من قبل أنه لم يشاهد عظماً إلا متصلاً بعظم كما لم يشاهد شيئاً محدثاً ، إلا له - وفي نسخة « وإلا وله » - قبل .

[٢٩] - ولذلك انتقل أبو حامد من لفظ (الفوق) و (الأسفل) إلى الوراء ، والخارج ، فقال - وفي نسخة « قال » - مجيباً للفلاسفة :

قلنا : لا فرق ، فإنه - وفي نسخة « بأنه » - لا غرض ، في تعيين - وفي نسخة « تعين » - لفظ الفوق والتحت - وفي نسخة بدون عبارة « قلنا : لا فوق ... والتحت » - بل تعدل إلى لفظ [الوراء] و [الخارج] ونقول :

للعالم داخل وخارج إلى قوله - وفي نسخة بدون عبارة « إلى قوله » - فهذا هو سبب الغلط - وفي نسخة بزيادة « والمقاومة » ، وفي نسخة « والمعاندة » ، حاصلة بهذه المعارضة -

[٢٩] - فانكسر بهذه الثقلة ما عانده الفلاسفة من - وفي نسخة « عن » - تشبيه النهاية في الزمان ، بالنهاية في العظم .

ونحن - وفي نسخة « وأما نحن » - فقد - وفي نسخة « قد » - بينا وجه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مقنع .

وبينا - وفي نسخة « وبين » - أنها معاندة سفسطائية ، فلا معنى لإعادة القول في ذلك .

صيغة * ثانية

لم

في إلزام قدم الزمان

قالوا : لا شك عندكم في أن الله تعالى كان قادراً على أن - وفي نسخة «أن لا» -
يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة ومائة - وفي نسخة «أو مائة» وفي أخرى
«أما مائة» - سنة - وفي نسخة بدون كلمة «سنة» - وألف - وفي نسخة «أو ألف» -
سنة ، أو ما - وفي نسخة «وما» - لا نهاية له - وفي نسخة بدون عبارة «أو
ما لا نهاية له» -

وأن هذه - وفي نسخة «هذا» - التقديرات متفاوتة في المقدار ، والكمية ،
فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر - وفي نسخة «ممتداً مقدرًا» -
بعضه أمد وأطول من البعض .

فلا بد - وفي نسخة «قلت : فلا بد» - من إثبات شيء من قبل وجود
العالم - وفي نسخة بدون عبارة «فلا بد من إثبات شيء من قبل وجود العالم» -
إلى قوله : فلأذن قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة ، وهو الزمان ، فقبل العالم
عندكم زمان - وفي نسخة بدون عبارة «متفاوتة وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم
زمان» -

(٣٠) - قلت : حاصل هذا - وفي نسخة بدون كلمة «هذا» -
القول ، أنه متى توهمنا حركة وجدنا معها امتداداً - وفي نسخة
«امتداد» - مقدراً - وفي نسخة «مقدوراً» - لها - وفي نسخة بدون
عبارة «لها» - كأنه مكيال لها ، والحركة مكيلة له .

ونجد هذا المكيال والامتداد - وفي نسخة « الامتداد والمكيال » -
 يمكن أن تفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الأولى ، وبما -
 وفي نسخة « وما » ، وفي أخرى « وربما » وفي رابعة « ربما » -
 يساويها ويطابقها من هذا الامتداد . نقول :

إن الحركة الواحدة أطول من الثانية .

وإذا كان ذلك كذلك .

وكان العالم له امتداد ما ، عندكم من أوله إلى الآن ، فلنفرض
 مثلاً أن ذلك هو ألف سنة .

ولأن - وفي نسخة « لأن » - الله تعالى هو - وفي نسخة بدون
 كلمة « هو » - قادر عندكم على أن يخلق قبل هذا - وفي نسخة
 بدون كلمة « هذا » - العالم ، عالماً آخر ، يكون الامتداد الذي
 يقدره ، أطول من الامتداد الذي يقدر العالم الأول بمقدار
 محدود .

وكذلك - وفي نسخة « وكل ذلك » - يمكن أن يخلق قبل
 هذا الثاني ، ثالثاً .

وكل واحد من هذه العوالم ، يجب أن يتقدم وجوده امتداد
 يمكن - وفي نسخة بزيادة « فيه » - أن يقدر به - وفي نسخة « فيه » -
 وجوده - وفي نسخة « مقدار وجوده » وفي أخرى « وجود » - .

وإذا كان هذا الإمكان في العوالم يمر إلى غير نهاية - وفي
 نسخة « النهاية » - أي يمكن أن يكون قبل العالم عالم .

وقبل ذلك العالم عالم - وفي نسخة بزيادة « آخر » - ويمر
 الأمر إلى غير النهاية .

فهيها امتداد مقدم على جميع هذه - وفي نسخة بلون كلمة « هذه » - العوالم .

وهذا - وفي نسخة « فهذا » - الامتداد - وفي نسخة بلون عبارة « مقدم على جميع هذه العوالم ، وهذا الامتداد » - المقدر لجميعها ليس يمكن أن يكون عدما - وفي نسخة « قدما » وفي أخرى « قدرا » - فإن العدم ليس بمقدر ولا يكون إلا كما ضرورة ؛ فإن مقدر - وفي نسخة « مقدار » - الكم ؛ وفي نسخة « هو الكم » - ضرورة ، كم . فهذا الكم المقدر هو الذي نسميه الزمان .

وهو يظهر - وفي نسخة « ويظهر » - أنه متقدم - وفي نسخة « يتقدم » - بالوجود على كل شيء يوهم حادثاً ، كما أن الكيل ينبغي أن يكون متقدماً على المكيل في الوجود .

وكما - وفي نسخة « فكما » - أنه لو كان هذا الامتداد ، الذي هو الزمان ، حادثاً بحدوث حركة أولى - وفي نسخة « أول » - لوجب أن يكون قبلها امتداد ، هو المقدر له ، وفيه كان يحدث ، وهو كالكيل - وفي نسخة « كالكيلى » - لها .

كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده ، امتداد ؛ - وفي نسخة « امتداده » - يقدره .

فإذن ليس هذا الامتداد حادثاً ؛ لأنه لو كان حادثاً ، لكان له امتداد يقدره ؛ لأن كل حادث له امتداد يقدره ، هو الذي يسمى الزمان .

فهذا هو أوفق الجهات التي يخرج عليها هذا القول ، وهي طريقة ابن سينا في إثبات الزمان . لكن في تفهمها - وفي نسخة « تفهيمها » - عسر من قبل :

أنه مع كل ممكن امتداد واحد :

ومع - وفي نسخة « مع » - كل امتداد ممكن يقارنه ، وهو موضع النزاع ^(١) ، إلا إذا سلم أن الإمكانات التي قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم .

أعني أنه كما أن هذا الممكن الذي في العالم ، من شأنه أن يلحقه الزمان ، كذلك الممكن الذي في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - قبل العالم .

فهذا بين - وفي نسخة « يبين » - في الممكن الذي في العالم ؛ ولذلك يمكن أن يتوهم منه وجود الزمان .

[٣١] - قال أبو حامد :

الاعتراض : أن هذا كله - وفي نسخة « كل هذا » - من عمل الوهم - وفي نسخة « الأوهام » . -

وأقرب طريق في دفعه - وفي نسخة « دفع » - المقابلة للزمان بالمكان - وفي نسخة « هو بالمكان » -

فإننا نقول : هل كان في قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى في سمكه أكبر مما خلقه بذراع ؟

فإن قالوا - وفي نسخة « قلنا » - : لا ؛ فهو تعجيز .

وإن قالوا : نعم ؛ فبذراعين ، وثلاثة أذرع ، وكذلك يرتقى الأمر إلى غير نهاية . فنقول - وفي نسخة « ونقول » - : في هذا إثبات بُعد وراء العالم ، له مقدار وكية - وفي نسخة « مقدار كية » - ؛ إذ الأكبر بذراعين أو ثلاثة - وفي نسخة « وثلاثة » - يشغل مكاناً أكبر مما كان - وفي نسخة « ما كان يشغل ما » - وفي أخرى « يشغل مكاناً أكبر من مكان » وفي رابعة « يشغل أكبر مما كان » وفي خامسة « ما كان يشغل ما » - يشغل - وفي نسخة « يشغله » - . الآخر - وفي نسخة « الأكبر » - بذراعين أو ثلاثة - وفي نسخة « وثلاثة » وفي أخرى بحذف العبارة -

فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعى - وفي نسخة « فتستدعى » - ذا كم^٢
- وفي نسخة « ذا كمية » - وهو الجسم ، أو الخلاء .

فوراء العالم ، خلاء ، أو ملاء ، فما الجواب عنه ؟

• • •

وكذلك ، هل كان الله قادر على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها - وفي نسخة
« خلقه » - بذراع « أو - وفي نسخة « ثم » - بذراعين ؟ وهل بين التقديرين
تفاوت فيما - وفي نسخة « منهما » - يتنى من الملاء ، ويتنى ، والشغل للأحياز ؟
إذ الملاء المنتنى عند نقصان ذراعين ، أكثر مما يتنى عند نقصان ذراع ، فيكون
الخلاء مقدراً - وفي نسخة « مقداراً » -

والخلاء ليس بشيء .

فكيف يكون مقدراً - وفي نسخة « مقداراً » - ؟

وجوابنا في تخيل - وفي نسخة « تخيل » - الوهم تقدير الإمكانات الزمانية ،
قبل وجود العالم ، كجوابكم - وفي نسخة « كجوابهم » - في تخيل - وفي نسخة
« تخيل » - الوهم تقدير الإمكانات المكانية - وفي نسخة « بلون عبارة » قبل وجود
العالم . . . المكانية » - وراء وجود العالم .
ولا فرق - وفي نسخة « ولا فوق » -

• • •

[٣١] - قلت : هذا الإلزام صحيح ، إذا جوز تزايد - وفي
نسخة « تزايد » - مقدار جسم العالم إلى غير نهاية - وفي نسخة
« النهاية » - .

وذلك أنه يلزم على هذا أن يوجد عن البارئ سبحانه شيء
متناه ، يتقدمه - وفي نسخة « فتقدمه » - إمكانات كمية لا
لا نهاية لها .

وإذا جاز هذا في إمكان - وفي نسخة « إمكانات » - العظم ،

جاء في إمكان الزمان ، فيوجد زمان - وفي نسخة « الزمان » - متناه من طرفه ؛ وفي نسخة « طرف » ، وفي أخرى « طرفيه » - وإن كان قبله إمكانات أزمنة - وفي نسخة « زمنية » - لا نهاية لها .

والجواب : عن هذا ، أن توهم كون العالم أكبر ، أو أصغر - وفي نسخة « أصغر أو أكبر » - ليس بصحيح ، بل - وفي نسخة « قبل » - هو ممتنع .

وليس يلزم من كون هذا ممتنعاً ، أن يكون توهم إمكان عالم قبل هذا العالم ممتنعاً ، إلا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ، ولم يكن قبل وجود العالم هناك - وفي نسخة « العالم شيئاً له » - إلا طبيعتان :

طبيعة الضروري .

والممتنع - وفي نسخة « الممتنع » وفي أخرى « وطبيعة الممتنع » - وهو بين ؛ إذ - وفي نسخة « إن » بدل « إذ » - حكم العقل على وجود الطبائع الثلاث - وفي نسخة « الثلاثة » - لم تزل ولا تزال - وفي نسخة « الثلاث حكم العقل على وجود الطبائع الثلاثة التي هي : الممكن .

والضروري .

والممتنع .

كحكم العقل على الضروري ، والممتنع فقط ، ولا يزال - كحكمه على وجود الضروري والممتنع .

* * *

وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة ؛ لأنهم يعتقدون - وفي نسخة

« لا يعتقدون » - أن العالم ليس يمكن أن يكون أصغر مما هو ،
ولا أكبر .

ولو جاز أن يكون عظم - وفي نسخة « عظيم » - أكبر من
عظم - وفي نسخة « عظيم » - وبمر ذلك إلى غير النهاية - وفي
نسخة « نهاية » - لحاز أن يوجد عظم لا آخر له ،

ولو جاز يوجد عظم لا آخر له ، لوجد عظم بالفعل
لا نهاية له .

وذلك مستحيل .

وهذا شيء قد صرح به - وفي نسخة بدون عبارة « به » -
- أرسطو - وفي نسخة « أرسطوطاليس » - .

أعني أن - وفي نسخة « بأن » - التريد في العظم إلى غير نهاية
مستحيل - وفي نسخة « محال » - .

وأما على رأى من يجوز ذلك لمكان - وفي نسخة « لإمكان » -
ما يلحقه من عجز الخالق ؛ فإنه يصح له هذا العناد ؛ لأن
الإمكان ههنا يكون عقلياً ، كما هو في قبل العالم عند
الفلاسفة .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - من يقول بحدوث العالم
حدوثاً زمانياً ، ويقول : إن كل جسم في مكان يلزمه أن يكون
قبله مكان .

وذلك إما جسم يكون حدوثه فيه .

وإما خلاء .

وذلك أن المكان يلزم أن يتقدم المحدث ضرورة ، فن يطل

وجود الخلاء ، ويقول بتناهي الجسم ليس - وفي نسخة « وليس » -
يقدر أن يضع العالم محدثاً .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - من أنكر من متأخري
الأشعرية وجود الخلاء فقد فارق أصول القوم ، ولم أر ذلك لهم ،
ولكن حدثني بذلك بعض من يعتنى بمذاهب هؤلاء - وفي نسخة
بدون كلمة « هؤلاء » - القوم .

ولو - وفي نسخة « ولا » - كان فعل هذا الامتداد المقدر
للحركة ، الذى هو كالكيل - وفي نسخة « كل لكيل » - للحركة ،
هو من فعل الوهم الكاذب ، مثل توهم العالم أكبر أو أصغر مما
هو عليه ، لكان الزمان غير موجود ؛ لأن الزمان ليس هو شيئاً ،
غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة .

فإن كان من المعروف بنفسه أن الزمان موجود ، فينبغى أن
يكون هذا الفعل للذهن ، من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل
- وفي نسخة « الفعل » - لا من الأفعال المنسوبة إلى الخيال .

[٣٢] - قال أبو حامد :

فإن قيل - وفي نسخة بدون هذه العبارة - ونحن - وفي نسخة « نحن » -
نقول - وفي نسخة « لا نقول » - إن ما ليس بممكن - وفي نسخة « ما لا يمكن » -
فغير - وفي نسخة « لغير » وفي أخرى « فهو » - مقدور .

وكون العالم أكبر - وفي نسخة « لا أكبر » وفي أخرى « ولا أكبر » - مما
هو عليه ، وأصغر - وفي نسخة « أو أصغر » وفي أخرى « ولا أصغر » وفي رابعة
بزيادة « منه » - ليس بممكن - وفي نسخة « يمكن » - فلا يكون مقدوراً .

[٣٢] - قلت : هذا جواب لما شنت به الأشعرية من أن وضع العالم يمكن الباري أن يصيره - وفي نسخة « يصير » - أكبر ، ولا ؛ وفي نسخة « أو » - أصغر ، هو تعجيز للباري سبحانه ؛ لأن العجز ؛ إنما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل .

[٣٣] - ثم قال أبو حامد رادا - وفي نسخة « ردّاً » - عليهم :

وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن هذا مكابرة العقل ؛ فإن العقل في تقدير العالم ، أكبر وأصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقدير - وفي نسخة « كتقديره » - الجمع بين السواد والبياض .

والوجود والعدم .

والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات

ولله ترجع المحالات كلها^(١) .

فهو تحكم بارد - وفي نسخة بدون كلمة « بارد » - فاسد .

[٣٣] - قلت: القول بهذا هو كما قال ، مكابرة للعقل الذي هو في بادئ الرأي .

وأما عند العقل الحقيقي ، فليس هو مكابرة ؛ فإن القول بإمكان هذا ، أو بعدم إمكانه مما يحتاج إلى برهان .

ولذلك صدق في قوله :

(١) الأساس في الحكم على شيء بالاستحالة أن يكون متأدياً إلى الجمع بين النفي والإثبات .

إنه ليس امتناع هذا ، كتقدير الجمع بين السواد والبياض ،
لأن هذا معروف بنفسه استحالته ،

وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر - وفي
نسخة « أكبر أو أصغر » - مما هو عليه ، فليس معروفاً بنفسه .
والمحالات ، وإن كانت ترجع إلى المحالات المعروفة بأنفسها ،
فهى ترجع - وفي نسخة بدون عبارة « إلى المحالات المعروفة
بأنفسها فهى ترجع » - بنحوين :
أحدهما : أن يكون ذلك معروفاً بنفسه أنه محال .

والثاني : أن يكون يلزم عن وضعه لزوماً قريباً ، أو بعيداً ،
محال من المحالات المعروفة بأنفسها أنها محال .

مثال ذلك : أن فرض - وفي نسخة « أن فرض أن » - العالم
يمكن أن يكون أكبر ، أو أصغر ، يلزم عنه أن يكون خارجه
ملاء ، أو إخلاء .

ووضع خارجه ملاء ، أو إخلاء ، يلزم عنه محال من
المحالات .

أما الإخلاء فوجود بُعد مفارق .

وأما الجسم ، فكونه متحركاً :

إما إلى فوق .

وإما إلى أسفل .

وإما مستديراً - وفي نسخة « وإما مستدير » -

فإن كان ذلك كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » -

وجب أن يكون جزءاً من عالم آخر .

وقد تبرهن - وفي نسخة « برهن » - أن وجود عالم آخر ، مع

هذا العالم ، محال ، في العلم - وفي نسخة « العالم » - الطبيعي .
وأقل ما يلزم عنه الخلاء ، لأن - وفي نسخة « أن » - كل
عالم ، لا بد له .
من أسطوانات أربعة .
وجسم مستدير يدور حولها .

فمن أحب أن يقف على هذا ، فليضرب إليها بيده في
المواضع^(١) التي - وفي نسخة بلون كلمة « التي » - وجب
ذكرها .

وذلك بعد الشروط^(٢) التي يجب أن يتقدم - وفي نسخة
« تقدم » - وجودها في الناظر نظراً برهانياً .

[٣٤] - ثم ذكر - وفي نسخة « أبو حامد » - الوجه الثاني ، فقال :

إنه إن - وفي نسخة « وإن » وفي أخرى « إنه إذا » - كان العالم على ما هو
عليه لا يمكن أن يكون - وفي نسخة بلون عبارة « لا يمكن أن يكون » - أكبر
منه ولا أصغر ، فوجوده على ما هو عليه واجب ، لا يمكن ، والواجب مستغن
- وفي نسخة « يستغنى » - عن علة .

فقولوا - وفي نسخة « فقالوا » - بما قاله الدهريون من ثبوت الصانع - وفي نسخة
« الزمان » - ونفي سبب هو متبب الأسباب ، وليس هذا مذهبكم .

• • •

(١) في هذا إشارة إلى أن هذا الكتاب ليس مناسباً لذكر البراهين ، وإشارة إلى أن ابن رشد يشترط
فيمن يسلك مسالك البراهين أن تتوفر فيه مؤهلات خاصة .

[٣٤] - قلت : الجواب عن هذا .

أما بحسب مذهب ابن سينا فقريب :

وذلك أن واجب الوجود عنده ضربان :

واجب الوجود بذاته ؛ وفي نسخة « لذاته » - .

واجب الوجود بغيره .

والجواب : في - وفي نسخة « عن » - هذا عندى أقرب .

وذلك أنه يجب في الأشياء الضرورية على هذا القول ، أن لا يكون لها فاعل ولا صانع .

مثال ذلك : أن الآلة التي ينشر بها الخشب ، هي آلة مقدرة في الكمية ، والكيفية ، والمادة .

أعني أنها لا يمكن أن تكون من غير حديد .

ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنشار .

ولا يمكن أن يكون المنشار بأى قدر انفق .

وليس أحدهم يقول : إن المنشار هو واجب الوجود .

فانظر ما أحسن - وفي نسخة « أحسن » - هذه المغالطة .

ولو - وفي نسخة « ولا » - ارتفعت - وفي نسخة « ارتفعت » -

الضرورة - وفي نسخة « الضروريات » - عن كميات الأشياء

المصنوعة وكيفياتها ، وموادها كما تنوهم الأشعرية في المخلوقات

مع الخالق ، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات .

وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً .

وكل مؤثر في الموجودات خالقاً .

وهذا كله إبطال للعقل - وفي نسخة « للخلق » وفي أخرى

« للفعل » - والحكمة .

[٣٥] — قال أبو حامد :

الثالث — وفي نسخة « والثالث » — هو أن هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقاباته بمثله — وفي نسخة بدون عبارة « بمثله » —

ونقول — وفي نسخة « فنقول » — : إنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً بل وافق الوجود الإمكان من غير زيادة ولا نقصان .

فإن قلّم : فقد انتقل القديم من العجز إلى القدرة — وفي نسخة « من القدرة إلى العجز » —

قلنا — وفي نسخة « قلت » — : لا — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — لأن الوجود لم يكن ممكناً ، فلم يكن مقدوراً .

وامتناع — وفي نسخة « فامتناع » — حصول ما ليس بممكن ، لا يدل على العجز .

وإن قلّم : إنه — وفي نسخة بدون عبارة « إنه » — كيف كان ممتمناً ، فصار ممكناً ؟

قلنا : ولم يستحيل — وفي نسخة « يستحل » — أن يكون ممتمناً في حال ، ممكناً في حال ؟

فإن قلّم : الأحوال متساوية .

قيل : لكم ، والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدار — وفي نسخة « مقداراً » — وفي أخرى « مقدراً » — ممكناً — وفي نسخة بزيادة « كما أن الشيء إذا أخذ مع أحد الضدين ، امتنع اتصافه بالآخر .

وإذا أخذ لامه ، أمكن اتصافه بالآخر « — وأكبر — وفي نسخة « أو أكبر » — منه أو أصغر — وفي نسخة « أو أصغر منه » — بمقدار ظفر — وفي نسخة « صغير » بدل « ظفر » — وفي أخرى « يظهر » — ممتمناً ؟

فإن لم يستحل هذا — وفي نسخة « ذلك » — فهذا لا يستحيل — وفي نسخة « لم يستحل هذا » وفي أخرى « لم يستحل ذلك » وفي رابعة بدون هذه العبارة —

فهذه - وفي نسخة « فهذا » - طريقة المقاومة .

والتحقيق : في الجواب أن ما ذكره من قدر - وفي نسخة « تقدير » -
الإمكانات لا معنى لها - وفي نسخة « له » -

ولأننا المسلم أن الله تعالى قدير لا يمتنع عليه الفعل أبداً لو - وفي نسخة
« لا » - أراد - وفي نسخة « أراد » - .

وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ؛ إلا أن يضيف الوهم إليه
بتبليسه - وفي نسخة « بتسليمه » وفي أخرى بحذفها - أشياء أخرى - وفي نسخة
« شيئاً آخر » -

. . .

[٣٥] - قلت : حاصل هذا القول أن تقول الأشعرية للفلاسفة :

هذه المسألة عندنا مستحيلة .

أعني قول القائل : إن العالم يمكن - وفي نسخة « لا يمكن » -
أن يكون أكبر ، أو أصغر .

وذلك أن هذا السؤال ، إنما يتصور على مذهب من يرى
أن الإمكان يتقدم خروج الشيء إلى الفعل . أعني وجود الشيء
الممكن .

بل نقول : إن الإمكان وقع - وفي نسخة بدون كلمة « وقع » -
مع - وفي نسخة « موقع » - الفعل ، على ما هو عليه من غير
زيادة ولا نقصان .

قلت - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - إلا أن جحد تقدم
الإمكان للشيء الممكن جحد للضروريات - وفي نسخة
« للضرورات » وفي أخرى « للضرورة » وفي رابعة « للضروري » -
فإن - وفي نسخة « بأن » - الممكن يقابله الممتنع من - وفي
نسخة « عن » - غير وسط بينهما .

فإن كان الشيء ليس ممكناً قبل وجوده - وفي نسخة «الوجود» - فهو ممتنع ضرورة .

والممتنع إنزاله موجوداً ، كذب محال .
وأما إنزال الممكن موجوداً ، فهو كذب ممكن - وفي نسخة « يكن » - لا - وفي نسخة بحذف عبارة « إنزاله موجوداً ... يمكن لا » - كذب مستحيل .

وقولهم : إن الإمكان مع الفعل ، كذب ؛ فإن الإمكان والفعل متناقضان لا يجتمعان في آن واحد .

فهؤلاء يلزمهم أن لا - وفي نسخة « يلزمهم لا » - يوجد إمكان لا - وفي نسخة « إلا » - مع الفعل ، ولا قبله .

والإلزام - وفي نسخة « واللازم » - الصحيح للأشعرية في هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » - القول ، ليس هو أن ينتقل - وفي نسخة « ينقل » - القديم ، من العجز إلى القدرة - وفي نسخة « قدرة » - ؛ لأنه لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - يسمى عاجزاً ، من لم يقدر على فعل الممتنع .

ولنما الإلزام - وفي نسخة اللازم » - الصحيح أن يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع ، إلى طبيعة الوجود .

وهو - وفي نسخة « وهذا » - مثل :

انقلاب الضروري ممكناً .

وإنزال شيء ما ممتنعاً في وقت . ممكناً في وقت ، لا يخرج عن - وفي نسخة « من » - طبيعة الممكن ؛ فإن هذه - وفي نسخة « هذا » - حال كل - وفي نسخة « كل حال » - ممكن .

مثال ذلك : أن كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجود ضده في موضوعه .

فإذا سلم الخصم أن شيئاً ما ، ممتنع في وقت ، ممكن في وقت آخر ، فقد سلم أن الشيء من طبيعة الممكن المطلق ، لا من طبيعة - وفي نسخة « لا طبيعة » - الممتنع .

ويلزم هذا إذا فرض أن العالم كان ممتنعاً ، قبل حدوثه دهرًا لا نهاية له ، أن يكون إذا حدث ، انقلبت - وفي نسخة « انتقلت » - طبيعته من الإستحالة إلى الإمكان .

وهذه ؛ وفي نسخة « وهو » - مسألة - وفي نسخة « المسألة » - غير التي كان الكلام فيها . وقد قلنا : - وفي نسخة « قلت » - إن الخروج من مسألة إلى مسألة من فعل السفسطائيين .

[٣٦] - وأما قوله :

والتحقيق في الجواب أن ما ذكروه - وفي نسخة « ذكرناه » - من تقدير - وفي نسخة « يعذر » وفي أخرى « تقدير » - الإمكانات ، لا معنى له - وفي نسخة « لها » - وإنما المستلزم أن الله تعالى قديم قادر ، لا يمتنع عليه الفعل أبدًا ، لو - وفي نسخة « لا » - أراد - وفي نسخة « أراد » -

وليس في - وفي نسخة « وفي » - هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ؛ إلا أن يضيف الوهم إليه بتليسه - وفي نسخة « إليه بتسليمه » وفي أخرى « بتليسه إليه » وفي رابعه « إليه » فقط - « أشياء آخر - وفي نسخة - شيئاً آخر » -

[٣٦] - فإنه إن كان ليس في هذا الوضع - وفي نسخة « الموضع » - ما يوجب سرمدية الزمان ، كما قال - وفي نسخة « قاله » - ففيه ما يوجب إمكان وقوع العالم سرمدياً ، وكذلك الزمان .

وذلك أن الله تعالى لم يزل قادراً على الفعل ٢ ، فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنة - وفي نسخة « مقارنة اقناع » - فعله على الدوام لوجوده .

بل لعل مقابل هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » - هو الذى يدل على الامتناع ، وهو أنه - وفي نسخة « وهذا » - لا يكون قادراً فى وقت ، ويكون قادراً فى وقت آخر .
ولا - وفي نسخة « و » - يقال فيه : إنه قادر إلا فى أوقات محدودة متناهية ، وهو موجود أزلى قديم .

فعادت المسألة إلى :

هل يجوز أن يكون العالم قديماً ، أو محدثاً ؟
أو لا يجوز - وفي نسخة « يجوز » - أن يكون قديماً .
أو لا يجوز أن يكون محدثاً - وفي نسخة بدون كلمة « محدثاً » - .

أو يجوز - وفي نسخة « أو يكون يجوز » - أن يكون محدثاً - وفي نسخة « محدث » - ولا يجوز أن يكون قديماً - وفي نسخة بدون عبارة « أولاً يجوز أن يكون محدثاً ، أو يجوز أن يكون محدثاً ، ولا يجوز أن يكون قديماً » - .

وإن كان محدثاً فهل يجوز أن يكون فعلاً أولاً ؟ - وفي نسخة بزيادة « لفاعل أول » - أولاً ، وفي نسخة « ولا » - أول - وفي نسخة بدون كلمة « أول » وفي أخرى « أو لا أول له » - .

فإن لم يكن فى العقل - وفي نسخة « للعقل » - إمكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات ، فليرجع إلى السماع . ولا تعد هذه المسألة من العقليات .

وإذا قلنا : إن الأول لا يجوز عليه ترك الفعل - وفي نسخة « فعل » - الأفضل - وفي نسخة « أفضل » - وفعل الأدنى ؛ لأنه نقص ، فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيًا محدودًا ، كفعل المحدث ؟

مع أن الفعل - وفي نسخة « فعل » - المحدود إنما يتصور من الفاعل المحدود ، لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - من الفاعل القديم ، الغير المحدود - وفي نسخة « محدود » - الوجود - وفي نسخة « الموجود » - والفعل .

فهذا - وفي نسخة « وهذا » - كله كما ترى ، لا يخفى على من له أدنى بصر - وفي نسخة « بصيرة » - بالمعقولات .

فكيف يمتنع على القديم - وفي نسخة « الفعل القديم » - أن يكون قبل الفعل الصادر عنه - وفي نسخة « منه » - الآن ، فعل ، وقبل ذلك الفعل فعل ، ويمر ذلك في أذهاننا إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - كما يستمر وجوده ، أعني الفاعل إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - ؟

فإن من لا يساوق وجوده الزمان ، ولا يحيط به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - من طرفيه ، يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ، ولا يساوقه زمان محدود .

وذلك أن كل موجود ، فلا يترأخى فعله عن وجوده ، إلا أن يكون ينقصه - وفي نسخة « نقصه » وفي أخرى « لا ينقص » - من وجوده شيء .

أعني أن لا يكون على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - وجوده الكامل .

أو يكون من ذوى الاختيار .

فيتراخى - وفى نسخة « فلا يتراخى » - فعله عن وجوده ، وعن - وفى نسخة « عن » - اختياره .

ومن يضع أن القديم لا يصدر منه إلا فعل حادث ، فقد وضع أن فعله بجهة ما ، مضطر - وفى نسخة « فاضطر » - وأنه لا اختيار له من تلك الجهة فى فعله .

الدليل الثالث

على قدم العالم

[٣٧] - قال أبو حامد :

تمسكوا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ؛ إذ يستحيل أن يكون ممتمناً ، ثم يصير ممكناً .

وهذا الإمكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتاً ، لم يزل العالم ممكناً وجوده ؛ إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع - وفى نسخة بزيادة « به » وفى أخرى « فيه » - الوجود .

فإذا كان الإمكان لم يزل ، فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل ، فإن معنى قولنا إنه - وفى نسخة بزيادة « ممكن أبداً أنه » - ممكن وجوده ، - وفى نسخة بزيادة « أبداً » - أنه - وفى نسخة « أى » وفى أخرى « أى أنه » وفى رابعة « وأنه » - ليس محالاً - وفى نسخة « وجوده » -

فإذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محالاً وجوده أبداً .

وإلا فإن كان محالاً وجوده أبداً ، بطل قولنا : إنه ممكن وجود أبداً .

وإن بطل قولنا : إنه ممكن وجوده - وفى نسخة بدون عبارة « وجوده » - أبداً بطل قولنا : إن - وفى نسخة بدون كلمة « إن » - الإمكان لم يزل .

وإن بطل قولنا : - وفي نسخة « قولنا أن » - الإمكان لم يزل - وفي نسخة بدون عبارة « وإن بطل . . . لم يزل » - صح قولنا : إن الإمكان له أول .

وإذا صح أن له أولاً - وفي نسخة « أول » - كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدى إلى إثبات حال لم يكن العالم - وفي نسخة « فيه » - ممكناً ، ولا كان الله تعالى عليه قادراً .

[٣٧] ؛ قلت : أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد - وفي نسخة « وجد » - ممكناً إمكاناً لم يزل ؛ فإنه يلزمه أن يكون العالم أزلياً ؛ لأن ما لم يزل ممكناً ، إن - وفي نسخة - بدون كلمة « إن » ؛ وضع أنه لم يزل موجوداً لم يكن يلزم عن إنزاله محال .

وما كان ممكناً أن يكون أزلياً ، فواجب أن يكون أزلياً ؛ لأن الذى يمكن فيه أن يقبل الأزلية - وفي نسخة « أزلية » - لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - يمكن فيه أن - وفي نسخة « أن لا » - يكون فاسداً ، إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزلياً .

ولذلك ما يقول - وفي نسخة « يقوم » - الحكيم :

إن الإمكان فى الأمور الأولية ، هو ضرورى .

* * *

[٣٨] - قال أبو حامد :

الاعتراض أن يقال :

لم يزل ممكن الحدوث ، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه .

وإذا قدر موجوداً أبداً ، لم يكن حادثاً ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان ، بل على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - خلافه .

وهذا كقولهم في المكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو أو - وفي نسخة « وفي أخرى » إذ - خلق جسم فوق العالم ممكن . وكذا آخر فوق ذلك الآخر - وفي نسخة بدون كلمة « الآخر » - وهكذا - وفي نسخة « هكذا » - إلى غير نهاية .

ولا - وفي نسخة « فلا » - نهاية لإمكان الزيادة .

فوجود ملاء - وفي نسخة « فوجوده » - مطلق لا نهاية له غير ممكن .

وكذلك - وفي نسخة « فكذلك » - وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن ، بل كما يقال

إن - وفي نسخة بدون عبارة « يقال إن » - الممكن جسم متناه السطح - وفي نسخة « يعنى السطح » - ولكن لا تتعين مقاديره في الكبير والصغر .

فكذلك - وفي نسخة « وكذلك » - الممكن الحدوث ، ومبادئ الوجود

لا تتعين في التقدم والتأخر .

وأصل - وفي نسخة « فأما » وفي أخرى « وأما » - كونه حادثاً متعين - وفي

نسخة « متعيناً » وفي أخرى « متغير » - فإنه الممكن لا غير .

• • •

[٣٨] - قلت : أما من وضع أن قبل العالم إمكاناً واحداً

بالعدد لم يزل ، فقد يلزمه أن يكون العالم أزلياً .

وأما من وضع أن قبل العالم إمكانات للعالم - وفي نسخة بدون

عبارة « للعالم » - غير متناهية بالعدد ، كما وضع أبو حامد

في الجواب ، فقد يلزمهم أن يكون قبل هذا العالم عالم - وفي

نسخة بدون كلمة « عالم » - وقبل العالم الثاني عالم ثالث ، ويمر

ذلك - وفي نسخة بزيادة « الأمر » - إلى غير نهاية - وفي نسخة

« النهاية » - كالحال في أشخاص الناس ، وبخاصة - وفي نسخة

« وخاصة » - إذا وضع فساد المتقدم شرطاً في وجود المتأخر .

مثال - وفي نسخة « ومثال » - ذلك أنه إن كان الله سبحانه

قادراً على أن يخلق قبل هذا العالم عالماً آخر ، وقبل ذلك الآخر آخر ، فقد لزم أن يمر الأمر إلى غير نهاية .

ولاً لزم - وفي نسخة « والإلزام » - أن يوصل إلى عالم لم يمكن أن يخلق قبله عالم آخر ، وذلك لا يقول به المتكلمون ، ولا تعطيه حججهم - وفي نسخة « بحججهم » وفي أخرى « حججهم » - التي يحتاجون بها على حدوث العالم .

وإذا كان ممكناً أن يكون قبل هذا العالم عالم آخر - وفي نسخة بدون كلمة « آخر » - إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - فإنزاله كذلك قد يظن به أنه ليس محالاً - وفي نسخة « محال » -

لكن إنزاله كذلك إذا فحص عنه يظهر - وفي نسخة « فظهر » - أنه محال ؛ لأنه يلزم أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد .

فيكون صدوره - وفي نسخة « ضرورة » بدل « صدوره » - عن المبدأ الأول بالنحو الذي صدر عنه الشخص . وذلك بتوسط متحرك - وفي نسخة « محرك » - أزلي ، وحركة - وفي نسخة « وحركته » - أزلية .

فيكون هذا العالم جزءاً من عالم آخر ، كالحال في الأشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم .

فبالاضطرار - وفي نسخة « فباضطرار » - :

إما - وفي نسخة « ما » وفي أخرى « لما » - أن ينتهي الأمر

إلى عالم أزلى بالشخص - وفي نسخة « بالأشخاص » -
أو يتسلسل .

وإذا وجب قطع التسلسل ، فقطعها بهذا العالم أولى ، أعنى
بإزاله واحداً بالعدد أزليا .

[٣٩] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » :-

الدليل الرابع *

وهو أنهم قالوا : كل حادث فلامدة - وفي نسخة « فبالمادة » - التى فيه
- وفي نسخة بدون عبارة « التى فيه » وفى أخرى بدون كلمة « التى » - تسبقه ؛
إذ لا يستغنى الحادث عن مادة ، فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور
والأعراض والكيفيات ، على المواد - وفي نسخة بدون عبارة « والكيفيات » ، على
المواد - إلى قوله : فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال - وفي نسخة « بحال » -
[٣٩] - قلت : حاصل هذا القول ، أن كل حادث فهو
ممکن قبل حدوثه .

وأن - وفي نسخة « فإن » - الإمكان يستدعى شيئاً يقوم به ،
وهو المحل القابل للشيء الممكن .

وذلك أن الإمكان الذى من قبل القابل ليس ينبغى أن يعتقد فيه
أنه الإمكان الذى من قبل الفاعل ^(١) .

وذلك أن قولنا فى زيد : إنه يمكن أن يفعل كذا .

• وفى نسخة « دليل رابع » وفى أخرى « دليل رابع لم » .

(١) هذا كلام حول الإمكان يكاد يكون جديداً ، فإنه يشقعه إلى إمكان بالنسبة لقابل ، وإمكان
بالنسبة للفاعل لم يسبق أن تبه التزالي إلى مثله .

غير قولنا في المفعول : إنه يمكن .

ولذلك يشترط في إمكان الفاعل ، إمكان القابل .

إذ - وفي نسخة « إذا » - كان الفاعل - وفي نسخة بزيادة « الذى » - لا يمكن أن يفعل - وفي نسخة « يكون » - ممتنعاً .

وإذا - وفي نسخة « فإذا » - لم يمكن - وفي نسخة « يكن » - أن يكون الإمكان - وفي نسخة « إمكان » - المتقدم على الحادث في - وفي نسخة بدون كلمة « فى » - غير موضوع أصلاً .

ولا أمكن أن يكون الفاعل هو الموضوع .

ولا الممكن ؛ لأن الممكن إذا حصل بالفعل ارتفع الإمكان .

فلم يبق إلا أن يكون الحامل للإمكان هو الشيء القابل للممكن .

وهو المادة .

والمادة ، لا تتكون بما هي مادة ، - لأنها كانت - وفي نسخة بدون كلمة « كانت » . وفي أخرى « لو تكونت » - تحتاج إلى مادة . ويمر الأمر إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -

بل إن كانت مادة متكونة ، فن جهة ما هي مركبة من مادة وصورة .

وكل متكون - فانما يتكون من شيء ما - وفي نسخة « شيء »

آخر - :

فإما أن يمر ذلك إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - على

استقامة في مادة غير متناهية ، وذلك مستحيل ، وإن قدرنا متحركاً أزلياً ؛ لأنه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه .

ولما أن تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ، ويكون تعاقبها أزلياً - وفي نسخة « أزلاً » - ودوراً - وفي نسخة « ودوريا » - .

فإن كان ذلك كذلك ، وجب أن يكون ههنا حركة أزلية ، تفيد هذا التعاقب الذي - وفي نسخة « التي » - في الكائنات الفاسدات الأزلية - وفي نسخة « والأزلية » - .

وذلك أنه - وفي نسخة « وبذلك » - يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر ، وفساده هو كون لغيره .

وأن لا يتكون شيء من غير شيء ؛ فإن معنى التكوين هو انقلاب الشيء وتغيره مما - وفي نسخة بزيادة « هو » - بالقوة إلى الفعل .

ولذلك فليس - وفي نسخة « ليس » - يمكن أن يكون عدم الشيء .

هو الذي يتحول وجوداً .

ولا هو الذي يوصف بالكون ، أعني الذي نقول فيه : إنه يتكون .

فبقي أن - وفي نسخة « أن لا » - يكون ههنا شيء حامل - وفي نسخة « حاصل » - للصور المتضادة ، وهي التي تتعاقب الصور عليها .

[٤٠] — قال أبو حامد :

الاعتراض أن يقال : الإمكان^(١) الذي ذكره يرجع إلى قضاء العقل .

فكل ما قدر العقل وجوده .

فلم يمتنع عليه تقديره ، سميناه ممكناً .

وإن امتنع ، سميناه مستحيلاً .

وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً .

فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل — وفي نسخة « تحصل » —

وصفاً له ؛ بدليل ثلاثة أمور :

أحدها : أن الإمكان أو استدعى شيئاً موجوداً يضاف إليه ، ويقال — وفي

نسخة « يقال » — : إنه إمكانه — وفي نسخة « إمكان له » — لا استدعى — وفي

نسخة « لا استدعى » — الامتناع شيئاً موجوداً ، يقال : إنه امتناعه — وفي نسخة

« امتناع له » —

وليس للممتنع وجود في ذاته ، ولا مادة — وفي نسخة « ولا المادة » — يطرأ

عليها — وفي نسخة « عليه » — المحال ، حتى يضاف الامتناع إلى المادة — وفي

نسخة « مادة » —

[٤٠] — قلت : أما أن الإمكان يستدعى مادة موجودة — وفي

نسخة بزيادة « فيه » — فذلك بين ؛ فإن سائر المعقولات الصادقة

لا بد أن تستدعى أمراً موجوداً خارج النفس ؛ إذ — وفي نسخة

« إذا » — كان الصادق^(٢) كما قيل في حده :

إنه الذي يوجد في النفس على — وفي نسخة بدون كلمة « على » —

ما هو عليه خارج النفس .

(١) تفسير الممكن ، والواجب ، والمستحيل ، من وجهة نظر النزاع .

(٢) معنى الصادق .

فلا بد في قولنا في الشيء : إنه ممكن ، أن يستدعي هذا الفهم شيئاً يوجد فيه هذا الإمكان .

وأما الاستدلال على أنه لا يستدعي - وفي نسخة بدون عبارة هذا الفهم . . . لا يستدعي » - معقول - وفي نسخة بدون كلمة « معقول » - الإمكان موجوداً يستند إليه بدليل أن الممتنع لا يستدعي موجوداً يستند إليه ، فقول سفسطائي .

وذلك أن الممتنع يستدعي موضوعاً ، مثل ما يستدعي الإمكان ، وذلك ؛ لأن الممتنع هو مقابل الممكن .

والاضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعاً ؛ فإن الامتناع - وفي نسخة بزيادة « الذي » - هو سلب الإمكان . فإن كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - الإمكان يستدعي موضوعاً ؛ فإن الامتناع الذي هو سلب ذلك الإمكان يقتضي موضوعاً أيضاً .

مثل قولنا : إن وجود الخلاء ممتنع ،

فإن - وفي نسخة « بأن » - وجود الأبعاد - وفي نسخة « أبعاد » - مفارقة ممتنع ، خارج الأجسام الطبيعية ، أو داخلها - وفي نسخة « داخلها » - .

ونقول : إن الضدين ممتنع وجودهما في موضوع واحد .

ونقول : إنه ممتنع أن يوجد الاثنان واحداً ، ومعنى - وفي نسخة « معنى » - وفي أخرى « ومضى » - ذلك في الوجود .

وهذا كله بين بنفسه ، فلا معنى لاعتبار هذه المغالطة^(١) التي أتى بها ههنا .

[٤١] — قال أبو حامد :

والثاني^(١) : أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذى يطريان عليه ، حتى يقال : معناه : أن هذا الجسم يمكن — وفي نسخة بدون كلمة « يمكن » — أن يسود ، وأن يبيض .

فإذن ليس البياض فى نفسه — وفي نسخة بدون عبارة « نفسه » — ممكناً ، ولا له نعت الإمكان . وإنما الممكن الجسم ، والإمكان مضاف إليه .

فنقول : ما حكم نفس السواد — وفي نسخة بزيادة « والبياض » — فى ذاته ؟

أهو ممكن ؟

أو واجب ؟

أو ممتنع ؟

ولا بد من القول بأنه ممكن .

فدل أن العقل فى القضية — وفي نسخة « والقضية » — بالإمكان ، لا يفترق إلى وضع ذات موجودة — وفي نسخة « موجود » — يضاف — وفي نسخة — « نضيف » — إليها — وفي نسخة « إليه » — الإمكان .

[٤١] قلت : هذه مغالطة ، فإن الممكن : يقال :

على القابل .

وعلى المقبول .

والذى يقال على الموضوع القابل يقابله الممتنع .

والذى يقال على المقبول .

يقابله الضروري .

(١) من الأدلة الثلاثة التى يستدل بها النزائى على أن الإمكان لا يستدعى شيئاً موجوداً وقد ذكر الدليل الأول فيما سبق ص ١٨٨ .

والذى يتصف بالإمكان الذى يقابله الممتنع ليس هو الذى يخرج من الإمكان إلى الفعل - وفى نسخة « إلى الفعل من الإمكان » - من جهة ما يخرج إلى الفعل ؛ لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان .

وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو - وفى نسخة بدون كلمة « هو » - بالقوة .

والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود - وفى نسخة « الموجود » - بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وذلك بين من حد الممكن^(١) ؛ فإن الممكن هو المعلوم الذى يتبها أن يوجد وألا يوجد .

وهذا المعلوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معلوم ، ولا من - وفى نسخة بحذف كلمة « من » - جهة ما هو موجود بالفعل .

وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة .

ولهذا قالت المعتزلة^(٢) :

إن المعلوم هو ذات ما .

أعنى المعلوم فى نفسه من جهة ما هو بالقوة ، أعنى أنه من جهة القوة والإمكان الذى له يلزم أن يكون ذاتا ما فى نفسه ؛ فإن العدم ذات ما .

(١) تفسير الممكن من وجهة نظر ابن رشد ، انظر تفسيره من وجهة نظر الغزالي فيما سبق ص ١٨٨

(٢) هل معنى ذلك أن ابن رشد يتفق مع المعتزلة فى تفسير معنى الممكن ؟

وذلك أن العدم يضاد الوجود .

وكل واحد منهما يخلف صاحبه .

فإذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده .

وإذا ارتفع وجوده ، خلفه عدمه .

ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجوداً .

ولا نفس الوجود أن ينقلب عدماً ، وجب أن يكون القابل لهما

شيئاً ثالثاً غيرهما ، وهو الذى يتصف بالإمكان والتكون والانتقال ،

من صفة العدم ، إلى صفة الوجود ، فإن العدم لا يتصف بالتكون

والتغير .

ولا الشيء الكائن بالفعل أيضاً يتصف بذلك - وفي نسخة

« بالتكون » - لأن - وفي نسخة بدون عبارة « لأن » - الكائن إذا

صار بالفعل ارتفع عنه وصف التكون - وفي نسخة بزيادة « الموجود

لا يتكون ، ولا يقبل الحصول » - والتغير والإمكان .

فلا بد إذن ضرورة من شيء يتصف بالتكون ، والتغير - وفي

نسخة بدون عبارة « الإمكان فلا بد .. والتغير » - والانتقال - وفي

نسخة « والانتقال » - من العدم إلى الوجود ، كالحال في انتقال

الأضداد بعضها إلى بعض .

أعني أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه ،

إلا أنه في التغير الذى فى سائر الأعراض بالفعل - وفي نسخة

بدون عبارة « بالفعل » - وهو فى الجوهر بالقوة .

ولسنا نقدر أيضاً أن نجعل هذا الموصوف بالإمكان والتغير

الشيء - وفي نسخة بدون كلمة « الشيء » - الذى بالفعل - وفي

نسخة «الذى يمكن» - أعنى الذى منه الكون - وفى نسخة بزيادة «وهو الصورة المضادة للصورة التى بالقوة» - من جهة ما هو بالفعل - لأن ذلك أيضاً يذهب .

والذى منه الكون يجب أن يكون جزءاً من المتكون .

فإذن ههنا موضوع ضرورة ، هو القابل للإمكان ، وهو الحامل للتغير ، والتكون - وفى نسخة «للتكون والتغير» - وهو الذى يقال فيه : إنه تكون وتغير، وانتقل من - وفى نسخة بدون كلمة «من» - العدم إلى الوجود .

ولسنا نقدر أيضاً أن نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج إلى الفعل ، أعنى من طبيعة الموجود بالفعل ؛ لأنه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود ،

وذلك أن التكون هو من معلوم ، لا من - وفى نسخة بدون كلمة «من» - موجود .

فهذه الطبيعة اتفق^(١) الفلاسفة والمعتزلة على إثباتها .

إلا أن الفلاسفة ترى - وفى نسخة بدون كلمة «ترى» وفى أخرى «الفلاسفة قالوا» - إنها لا تتعزى من الصورة - وفى نسخة «الصور» - الموجودة بالفعل ، أعنى لا تتعزى من الوجود - وفى نسخة «الموجود» وفى أخرى بختلف عبارة «بالفعل أعنى لا تتعزى من الوجود» - وإنما تستقل من وجود إلى وجود .
كانتقال النطفة مثلاً إلى الدم .

(١) اتفاق الفلاسفة والمعتزلة في أن الوجود لا يطرأ على شيء كان علماً صرفاً .

وانتقال الدم إلى الأعضاء التي للجنين .

وذلك أنها لو تعرت من الوجود ، لكانت موجودة بذاتها — وفي نسخة بدون عبارة « بذاتها » — ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها — وفي نسخة « فيها » — كون .

فهذه الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالهيولى ، وهي علة الكون والفساد .

وكل موجود يتعري من هذه الطبيعة ، فهو عندهم غير كائن ولا فاسد .

* * *

[٤٢] — قال أبو حامد :

والثالث ^(١) : أن نفوس — وفي نسخة « نفر من » — الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ، ليس بجسم ومادة ، ولا منطبع — وفي نسخة « منطبعة » وفي أخرى « تنطبع » — في مادة .

وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون — وفي نسخة « والمتحققون » — منهم . ولها إمكان قبل حلولها .

وليس لها ذات ولا مادة .

فإمكانها وصف إضافي ، ولا يرجع

إلى قدرة القادر .

ولمى الفاعل .

فلمى ماذا — وفي نسخة « فلما » وفي أخرى « قال فإذا » وفي رابعة « قال

فلأذن » — يرجع ؟

فينقلب عليهم — وفي نسخة « عليها » — هذا الإشكال — وفي نسخة

« الإمكان » — .

(١) أي من الأدلة الثلاثة التي يستدل بها الفراءى على أن الإمكان لا يستلزم شيئاً موجوداً الفطر

[٤٢] - قلت : لا أعلم ^(١) أحداً من الحكماء قال : إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ، إلا ما حكاه عن ابن سينا .

ولأنما الجميع على - وفي نسخة « ولأنما الجميع على » - أن حدوثها هو إضافي ، وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة - وفي نسخة « المقابلة » - لذلك الاتصال ، كالإمكانات التي في المرايا ، لاتصال شعاع الشمس بها .

وهذا الإمكان عندهم ، ليس هو من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة ، بل هو إمكان على نحو ما يزعمون .
أن البرهان أدى إليه .

وأن الحامل لهذا الإمكان طبيعة غير طبيعة - وفي نسخة بدون كلمة « طبيعة » - الهيولى .

ولا يقف على مذاهبهم - وفي نسخة « مذاهبهم » - في هذه الأشياء إلا من نظر - وفي نسخة « نطق » - في كتبهم على - وفي نسخة « مع » - الشروط التي وضعوها - وفي نسخة « وصفوها » - مع فطرة فائقة ، ومعلم عارف ^(٢)

فتعرض أبي - وفي نسخة « أبو » حامد إلى مثل هذه الأشياء على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - هذا النحو من التعرض ، لا يليق بمثله ؛ فإنه لا يخلو من أحد أمرين .

إما أنه فهم هذه الأشياء على حقيقتها ، فساقتها ههنا على غير حقائقها - وفي نسخة « حقيقتها » - وذلك من فعل الأشرار - وفي نسخة « الشرار » وفي أخرى « النشواك » - .

(١) يختلف ابن رشد والغزالي في نسبة بعض الأفكار إلى الفلاسفة .

(٢) الشروط الواجب توافرها فيمن يطلق عل كتب الفلاسفة .

وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها ، فتعرض إلى القول فيما لم يحط - وفي نسخة « يحيط » - به علما . وذلك من فعل الجاهل^(١) .

والرجل يجلب عندنا عن هذين الوصفين - وفي نسخة « هذين الشئين الوصفين » - .

ولكن لا بد للجواد من كبوة .

فكبوة - وفي نسخة « وكبوة » - أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب - وفي نسخة « هذه الكتب » - ولعله اضطر^(٢) - وفي نسخة « طراً » - إلى ذلك من أجل زمانه ، ومكانه .

[٤٣] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : ردّ الإمكان إلى قضاء العقل - وفي نسخة « قضاي العقل » وفي أخرى « قضاي العقل » - محال ؛ إذ لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان .

فالإمكان معلوم .

وهو غير العلم .

(١) ابن رشد يثّم الذرّال بأنّه : إما شرير ، وإما جاهل .

(٢) يبدو لي أن أمر الاضطراب يكون مفهوماً بالنسبة لفيلسوف ، هم الفلسفة وتأييدها والدفاع عنها ، فإذا وجد شعور البيئة التي يعيش فيها لا يتفق وهذا الاتجاه ، أمكن أن يضطر إلى المبالاة والمحاباة ، بإظهار غير ما يبطن ، كإعلان السخط على الفلسفة ، أو توجيه نقد ضدها .

أما إنسان هم الأول العلوم الشرعية ، فإذا قرأ الفلسفة عرضاً ، وقنعها ، فلا يكون مفهوماً أن يثّم مثل هذا الشخص بأنه ينقدها مداعنة وتفاقاً ؛ لأنه كان يستطيع أن لا يكتب عنها لا فقد ولا تأييداً ، ويظل متمتعاً بمنزلة بين الناس ، كما في علمي ، له في علوم الشريعة باع طويل ، وقدم راجحة .

بل العلم — وفي نسخة « العلم الذى » وفي أخرى « العلم هو الذى » — يحيط به ،
ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه — وفي نسخة بدون عبارة « عليه » —

والعلم لو قدّر عدمه ، لم — وفي نسخة بدون كلمة « لم » — ينعدم المعلوم
— وفي نسخة بدون كلمة « المعلوم » —

والمعلوم إذا قدر انتفاؤه — وفي نسخة « عدمه » — انتفى العلم — وفي نسخة
بدون عبارة « والمعلوم إذا قدر انتفاؤه » ، انتفى العلم —

فالعلم والمعلوم — وفي نسخة بدون عبارة « والمعلوم » — أمران اثنان :

أحدهما تابع ، والآخر — وفي نسخة بزيادة « غير » — متبوع — وفي نسخة بزيادة
« وهو الممكن » ، بل يبقى الممكن ممكناً ، وإن لم يعلم —

ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان ، وغفلتهم عنه ، لكننا نقول :
لا يرتفع الإمكان ، بل الممكنات فى أنفسها .

ولكن العقول غفلت عنها ، أو عدمت العقول والعقلاء ، فبقى الإمكان
لا محالة .

• • •

وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها :

فإن الامتناع أيضاً وصف إضافى يستدعى موجوداً يضاف إليه .

ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين .

فإذا كان المحل أبيض ، كان ممتنعاً — وفي نسخة بزيادة « لا ممكناً » —
عليه أن يسودَّ ، مع وجود البياض .

فلا بد من موضوع يشار إليه موصوفٍ بصفة .

فعند ذلك يقال : ضلّه ممتنع عليه .

فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع ، مضافاً إليه .

وأما الوجوب فلا يتحقق أنه مضاف إلى الوجود الواجب .

* * *

وأما الثانى : وهو كون السواد فى نفسه ممكناً ، فغلط .

فإنه إن أخذ مجرداً ، دون محل يحله - وفى نسخة « عمله » - كان ممتنعاً لا ممكناً .

ولأنما يصير ممكناً ، إذا قُدِّرَ حياة فى جسم ، فإن الجسم مهياً لتبدل حياة .

والتبدل ممكن على الجسم .

وإلا فليس للسواد نفس مجردة ، حتى يوصف بإمكان - وفى نسخة « بالإمكان » - .

* * *

وأما الثالث : وهو النفس ، فهى قديمة عند فريق ، ولكن ممكن - وفى نسخة

« ويمكن » - لها التعلق بالأبدان ، فلا يلزم على هذا .

ومن سلم حدوثه ، فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبع فى المادة ، تابع للمزاج

على ما دل عليه كلام (جالينوس) فى بعض المراضع .

فتكون فى مادة ، وإمكانها مضاف إلى مادتها .

وعلى مذهب من سلم أنها حادثة ، وليست منطبعة فعنه أن المادة ممكن - وفى

نسخة « يمكن » - لها أن يدبرها نفس ناطقة .

فيكون الإمكان السابق على الحدوث ، مضافاً إلى المادة ، فإنها وإن لم تنطبع

فيها ، فلها علاقة معها ، إذ هى المدبرة والمستعملة لها .

فيكون الإمكان راجعاً إليها - وفى نسخة « وصفاً لها » - بهذا - وفى نسخة

« بهذه » - الطريق .

* * *

[٤٣] - قلت ما أورده فى هذا الفصل ، هو كلام صحيح -

وفى نسخة « غير صحيح » - وأنت تبين ذلك من تفهم - وفى نسخة

« تفهم » - طبيعة الممكن .

* * *

[٤٤] — ثم قال أبو حامد معانداً — وفي نسخة « معاندة » — للحكماء .
والجواب : أن رد :

الإمكان ، والوجوب ، والإمتناع .
إلى قضايا عقلية ، صحيح .

وما ذكره — وفي نسخة « ذكروا » وفي أخرى « ذكر » — من أن — وفي
نسخة « من » وفي أخرى « بأن » — معنى قضايا — وفي نسخة « قضاء » — العقل ،
علمه — وفي نسخة « علم » —
والعلم يستدعي معلوماً .

فيقال لهم — وفي نسخة « فنقول له : معلوم » — : كما أن اللونية ، والحيوانية ،
وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم .

وهي علوم لا — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — يقال : لا معلوم لها . ولكن
لا وجود لمعلوماتها في الأعيان ، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في
الأذهان ، لا في الأعيان . وإنما الموجود — وفي نسخة « الوجود » — في الأعيان ،
جزئيات شخصية ، وهي محسوسة غير معقولة ، ولكنها سبب لأن ينتزع — وفي
نسخة « ينتزع » — العقل — وفي نسخة بدون كلمة « العقل » — منها — وفي
نسخة « العقل إلى » — قضية مجردة عن المادة عقلية .

فإذن اللونية قضية مفردة في العقل ،

سوى السوداء ، والبياضية .

ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ، ولا بياض ، ولا غيره من الألوان .
وثبت — وفي نسخة « ويثبت » — في العقل صورة اللونية من غير تفصيل .
ويقال :

هي صورة وجودها في الأذهان لا — وفي نسخة « ولا » — في الأعيان .

فإن لم يمتنع هذا ، لم يمتنع ما — وفي نسخة بدون كلمة « ما » — ذكرناه

[٤٤] - قلت : هذا كلام سفسطائي - لأن الإمكان هو كلي ، له - وفي نسخة « كلي لا » - جزئيات - وفي نسخة « جزئياته » - موجودة خارج الذهن - وفي نسخة « النفس » - كسائر الكليات .

وليس العلم علماً للمعنى الكلي ، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي ، يفعلُه الذهن - وفي نسخة « للذهن » - في الجزئيات - وفي نسخة « في الكليات » - عندما يجرد منها - وفي نسخة « فيها » - الطبيعة الواحدة - وفي نسخة « الوحدة » - المشتركة التي انقسمت في المواد .

فالكلي ليست طبيعته طبيعة الأشياء التي هو لها كلي .

وهو في هذا القول غلط^(١) ، فأخذ أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - طبيعة الإمكان ، هي طبيعة الكلي ، دون أن يكون - وفي نسخة « الأشياء تكون » - هنالك جزئيات يستند - وفي نسخة « ليستند » - إليها هذا الكلي .

أعني الإمكان الكلي .

والكلي - وفي نسخة « فالكلي » وفي أخرى « فالكل » - ليس بمعلوم ، بل به تعلم الأشياء .

وهو شيء موجود في طبيعة الأشياء المعلومة بالقوة .

ولولا ذلك ، لكان إدراكه للجزئيات ، من جهة ما هي كليات ، إدراكاً كاذباً .

ولنما كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - يكون ذلك كذلك ، لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية - وفي نسخة « جزئيات » - بالذات لا بالعرض .

(١) ابن رشد يفلط الفزالي .

والأمر بالعكس .

أعني أنها جزئية - وفي نسخة « جزئيات » - بالعرض ، كلية - وفي نسخة « كليات » - بالذات ، ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هي كلية - وفي نسخة « كليات » - غلط فيها ، وحكم عليها بأحكام كاذبة .

فإذا جرد تلك الطبائع التي في الجزئيات من المواد ، وصيرها كلية ، أمكن أن يحكم عليها حكماً صادقاً ، وإلا اختلطت - وفي نسخة « اختلف » - عليه الطبائع .

والممكن هو واحد من هذه الطبائع - وفي نسخة بدون عبارة « والممكن هو واحد من هذه الطبائع » - .

“ ”

وأيضاً فإن قول الفلاسفة : الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ، إنما يريدون أنها موجودة بالفعل ، في الأذهان ، لا في الأعيان .

وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلاً في الأعيان ، بل يريدون أنها موجودة بالقوة ، غير موجودة بالفعل .

ولو كانت غير موجودة أصلاً ، لكانت كاذبة .

وإذا كانت خارج الأذهان موجودة بالقوة .

وكان الممكن خارج النفس بالقوة .

فإذن من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن .

ومنها رام أن يغلط ^(١) ؛ لأنه شبه الإمكان بالكليات ؛ لكونهما يجتمعان في الوجود الذي بالقوة .

(١) ابن رشد يتهم الغزالي بالغلط .

ثم وضع أن الفلاسفة يقولون :
 إنه ليس للكليات خارج النفس وجود أصلا .
 فأنتج :
 أن الإمكان ليس له وجود خارج النفس .
 فما أقبح (١) هذه المغالطة ، وأخبثها ؟؟ !

[٤٥] — قال أبو حامد :

وأما — وفي نسخة بدون عبارة « وأما » — قولهم : لو قدر عدم العقلاء ،
 أو غفلتهم ، ما كان الإمكان ينعدم .

فنقول — وفي نسخة « فلنما نقول » — : ولو — وفي نسخة « لو » — قدر
 علمهم ، هل كانت القضايا الكلية — وفي نسخة « كلية » — وهي الأجناس
 والأنواع ، تنعدم ؟

فلماذا قالوا : نعم ، إذ لا معنى لها إلا قضية في العقول ،
 فكذلك قولنا ، في الإمكان . ولا فرق بين البايين .

وإن زعموا : أنها تكون باقية في علم الله تعالى ، فكنا نقول في الإمكان .
 فالإلزام واقع .

والمقصود اظهار تناقض كلامهم .

[٤٥] — قلت : الذي يظهر من هذا القول سخافته (٢) ،

وتناقضه .

وذلك — وفي نسخة بزيادة « أن قالوا : » — إن أقنع ما أمكن —

وفي نسخة بدون كلمة « أمكن » — فيه ابتناء — وفي نسخة « ابتناؤه » —
 على مقدمتين .

(٢) ابن رشد يهجم النزال بسخف القول .

(١) ابن رشد يهجم النزال بالمغالطة .

احدهما - وفي نسخة بدون عبارة « إن أقنع . . . إحداهما » -
أنه بين - وفي نسخة « قيل » - أن الإمكان :

منه جزئى - وفي نسخة « جزئيات » - خارج النفس .
وكلى ، وهو معقول تلك الجزئيات .
فهو قول غير صحيح ^(١) .

وإن - وفي نسخة « وإذ » - قالوا : إن طبيعة الجزئيات خارج
النفس - وفي نسخة « خارج النفوس » - من الممكنات ، هي
طبيعة الكلى الذى فى الذهن ، فليس له - وفي نسخة بدون
عبارة « له » - :

لا طبيعة - وفي نسخة « للطبيعة » - الجزئى .
ولا الكلى .

أو تكون - وفي نسخة « حتى تكون » وفي أخرى « فتكون » -
طبيعة الجزئى ، هي طبيعة الكلى .
وهذا كله سخافات .

وكيفما كان ؛ فإن الكلى له وجود ما ، خارج النفس .

[٤٦] - قال أبو حامد :

وأما العذر - وفي نسخة « العدم » - عن - وفي نسخة بدون عبارة « العذر عن » -
عن الامتناع ، فإنه يضاف - وفي نسخة « مضاف » - إلى المادة الموصوفة
بالشئ . إذ يتمتع عليه ضده .
فليس كل محال كذلك .

(١) ابن رشد يتهم الفزالي بعدم صحة القول .

فإن وجود شريك لله تعالى محال ، وليس ثم مادة يضاف إليها الامتناع .
فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك ، انفراد - وفي نسخة « أن انفراد » -
الله تعالى بذاته ، وتوحيده - وفي نسخة « وجوده » - واجب .

والانفراد مضاف إليه .

فنقول - وفي نسخة « لم » - : ليس بواجب ؛ فإن العالم موجود معه - وفي
نسخة « منه » - فليس منفرداً .

فإن زعموا أن انفراده عن النظرير واجب .

ونقيض الواجب ممتنع .

وهو إضافة إليه .

قلنا : معنى - وفي نسخة « نعى » - انفراد الله تعالى عنها - وفي نسخة
« عنه » وفي أخرى « عن العالم » - ليس كانفراده عن النظرير .

فإن انفراده عن النظرير واجب .

وانفراده عن المخلوقات الممكنة - وفي نسخة بدون كلمة « الممكنة » وفي أخرى
« الممكن » - غير واجب .

[٤٦] - قلت : هذا كله كلام ساقط ؛ فإنه لا يشك -
وفي نسخة « شك » - أن قضايا العقل إنما هي حكم له ، على
طبائع الأشياء خارج النفس .

فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ، ولا ممتنع ، لكان قضاء
العقل بذلك ، كلا قضاء .

ولم - وفي نسخة « ولو لم » - يكن - وفي نسخة بدون كلمة
« يكن » - فرق بين العقل والوهم .

وجود - وفي نسخة « لما كان وجود » - النظرير لله سبحانه

وتعالى ، ممتنع الوجود في الوجود - وفي نسخة بدون عبارة « في الوجود » - .

كما أن ؛ وفي نسخة « أنه » - وجوده - وفي نسخة بدون عبارة « وجوده » - واجب الوجود في الوجود .

فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسألة - وفي نسخة بدون عبارة « في هذه المسألة » - .

• • •

[٤٧] - قال أبو حامد :

ثم - وفي نسخة « ثم أن » - العذر - وفي نسخة « العدم » - باطل بالنفوس الحادثة ، فإن لها :

ذواتا مفردة .

وإمكانًا سابقًا على الحلوث ، وليس ثم ما يضاف إليه .

وقيل : إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس - وفي نسخة « النفس » -

فهذه إضافة - وفي نسخة « إضافات » - بعيدة .

فإن اكتفيم بهذا ، فلا يبعد أن يقال :

معنى إمكان الحادث - وفي نسخة « الحوادث » - أن القادر عليها يمكن في حقه أن يحدثها .

فتكون إضافة إلى الفاعل ، مع أنه ليس منطبعًا فيه .

كما أنه إضافة - وفي نسخة « بإضافة النفس » بدل « كما ... إلخ » - إلى البدن

المنفعل ، مع أنه لا ينطبع فيه .

ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل ، والنسبة إلى المنفعل ، إذا لم يكن انطباع في

الموضوعين - وفي نسخة « في الموضوعين » -

[٤٧] - قلت : يريد أنه - وفي نسخة « أنهم » - يلزمهم إن وضعوا أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - الإمكان بحدوث النفس غير منطبع في المادة ، أن يكون الإمكان الذى فى القابل ، كالإمكان الذى فى الفاعل ؛ لأن يصدر عنه الفعل ، فيستوى - وفي نسخة « فيستوى » - الإمكان . وذلك شئ شنيع .

وذلك أن على هذا الوضع تأتى النفس - وفي نسخة « النفوس » - كأنها تدبر - وفي نسخة « تريد » - البدن من خارج ، كما يدبر - وفي نسخة « يريد » - الصانع المصنوع .

فلا تكون النفس هيئة فى البدن ، كما لا يكون الصانع هيئة فى المصنوع .

والجواب : أنه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التى تجرى مجرى الهيئات ما يفارق محله ، مثل الملاح فى السفينة ، والصانع مع الآلة التى يفعل بها ؛ فإن كان البدن كآلة للنفس ، فهى هيئة مفارقة .

وليس الإمكان الذى فى الآلة ، كالإمكان الذى فى الفاعل ، بل توجد الآلة فى الحالتين - وفي نسخة « بالحالتين » - جميعاً .

أعنى الإمكان الذى فى المنفعل ، والإمكان الذى فى الفاعل .

ولذلك كانت الآلات محركة ، ومتحركة - وفي نسخة « محركة متحركة » - .

فمن جهة أنها محركة ، يوجد فيها الإمكان الذى فى الفاعل - وفي نسخة بدون عبارة « ولذلك كانت ... الذى فى الفاعل » - .

ومن جهة أنها متحركة يوجد فيها الإمكان الذى فى القابل .

فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع - وفي نسخة « أن يوجد » - الإمكان الذى فى القابل - وفي نسخة بدون عبارة « فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الإمكان الذى فى القابل » - هو بعينه الإمكان الذى فى الفاعل .

وأيضاً الإمكان الذى فى الفاعل عند الفلاسفة ، ليس حكماً عقلياً فقط ، بل حكم على شىء خارج النفس .

فلا منفعة للمعاندة - وفي نسخة « للمعاند » ؛ بتشبيه أحد الإمكانين بالآخر .

[٤٨] - ولما شعر أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « أبو حامد » - أن هذه الأقاويل كلها ، إنما تغيد شكوكاً وحيرة ، عند من لا يقدر على حلها ، وهو من فعل الشرار السفطائيين ، قال :

فإن قيل : فقد عولم فى جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ، ولم - وفي نسخة « فلم » ، يخل ما أوردتموه - وفي نسخة « ما أوردوه » - من الإشكال - وفي نسخة « الإشكالات » -

قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ، وينحل - وفي نسخة « ويحل » - وجه - وفي نسخة « وجوه » - الإشكال فى تقدير المعارضة والمطالبة .

ونحن لم نلتزم - وفي نسخة « نلزم » - فى هذا الكتاب إلا تكدير - وفي نسخة « تقدير » - مذهبهم ، والتغيير - وفي نسخة « والتغير » - وفى أخرى « والتقدير » - فى وجوه أدلتهم بما يبين تهاوتهم -

ولم نتطرق للذب - وفي نسخة « الذب » - عن مذهب معين ؛ فلذلك لا نخرج - وفي نسخة « فلم نخرج لذلك » - عن مقصود - وفي نسخة مقصد - الكتاب ، ولا نستقصى القول فى الأدلة الدالة على الحدوث - وفي نسخة الحدث - ، إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم - وفي نسخة « تعريف الواجب » - وفى أخرى « المعرفة الواجبة » -

وأما لإثبات المذهب - وفي نسخة « مذهب » - الحق ، فمنقطع - وفي نسخة « فسنصنف » - فيه كتاباً ، بعد الفراغ من هذا - وفي نسخة بزيادة « إن ساعد التوفيق » - إن شاء الله تعالى .

ونسميه [قواعد العقائد] ونعنى فيه بالإثبات ، كما اعتنينا في هذا الكتاب ، بالهدم - وفي نسخة بزيادة « والله أعلم » -

[٤٨] - قلت : أما مقابلة - وفي نسخة « مقابلات » - الإشكالات بالإشكالات ، فليس تقتضى هدماً ، وإنما تقتضى حيرة وشكوكاً ، عند من عارض إشكالا بإشكال - وفي نسخة « بالإشكال » - ولم يبين - وفي نسخة « يتحقق » - عنده أحد الإشكالين وبطلان - وفي نسخة « ببطلان » - الإشكال الذى يقابله .

وأكثر الأقاويل التى - وفي نسخة « الذى » - عاندهم بها هذا الرجل ، هى شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض ، وتشبيه المختلفات منها بعضها - وفي نسخة بدون عبارة « بعضها » - ببعض . وتلك - وفي نسخة « وذلك » - معاندة غير تامة .

والمعاندة التامة إنما هى التى تقتضى إبطال مذهبهم بحسب الأمر فى نفسه ، لا بحسب قول القائل به .

مثل إنزاله - وفي نسخة « أقواله » وفي أخرى « قوله » - أنه يمكن لخصومهم أن يدعوا أن الإمكان حكم ذهنى ، مثل دعواهم ذلك فى الكلى ؛ فإنه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك إبطال كون - وفي نسخة « تكون » - الإمكان قضية مستندة إلى الوجود .

وإنما كان يلزم عنه أحد الأمرين :
 إما إبطال كون الكلي في الذهن فقط .
 وإما كون الإمكان في الذهن فقط .

وقد كان - وفي نسخة « وكان » - واجباً عليه أن يبتدئ بتقرير
 - وفي نسخة « بتقدير » - الحق ، قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة
 الناظرين ، وتشككهم .

لثلاث عوت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب .
 أو يموت هو قبل وضعه .
 وهذا الكتاب لم يصل إلينا بعد ^(١) .
 ولعله لم يؤلفه .

وقوله :

إنه ليس يقصد في هذا الكتاب نصره مذهب مخصوص ، إنما
 قاله لثلاث يظن به أنه يقصد نصره مذهب الأشعرية .
 والظاهر من الكتب المنسوبة إليه أنه راجع في العلوم الإلهية
 إلى مذهب الفلاسفة ومن أئمتها - وفي نسخة « أثبتها » - في ذلك ؛
 وأصحها ثبوتاً له ، كتابه المسمى بـ (مشكاة الأنوار) .

(١) هذا الكتاب موجود واسمه (قواعد العقائد) وهو باب من أبواب كتاب (الإحياء) التي طبقت

المسألة الثانية

في إبطال قولهم*

في أبدية العالم ، والزمان ، والحركة

[٤٩] — قال أبو حامد :

لتعلم — وفي نسخة « ليتعلم » — أن هذه المسألة فرع الأولى ، فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لانهاية لآخره ، ولا يتصور فناؤه وفساده — وفي نسخة « ولا فساد » — بل لم يزل كذلك — وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » — ولا يزال أيضاً كذلك .

وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية ، جارية في الأبدية .

والاعتراض كالاتراض من غير فرق .

فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلة — وفي نسخة « علته » — أزلية أبدية ، فكذلك — وفي نسخة « فكان » — المعلول مع العلة .

ويقولون — وفي نسخة « ونقول » — إذا لم تتغير العلة ، لم يتغير المعلول .

وعليه — وفي نسخة « وعلة » — بنوا منع — وفي نسخة « بنوا معنى » — الحلوث .

وهو بعينه جار في الانقطاع .

وهذا مسلكهم الأول .

ومسلكهم الثاني : أن العالم إذا عدم ، فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له بعد ، ففيه إثبات الزمان .

ومساكنهم الثالث : أن — وفي نسخة بدون كلمة « أن » — إمكان الوجود لا ينقطع . فكذاك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان .

إلا أن هذا الدليل لا يقوى ؛ فلما نحيل أن يكون أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبدياً ، لو أبقاه الله تعالى أبداً .

إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر .

ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول .

ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر ، إلا أبو الهذيل العلاف ؛ فإنه قال : كما يستحيل في الماضي دورات لانتهاء لها — وفي نسخة « لا تنتهي » — فكذاك في المستقبل .

وهو فاسد ؛ لأن كل المستقبل قط ، لا يدخل في الوجود ، لا متلاحقاً ، ولا متساوياً — وفي نسخة « متساوياً » — .

والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساوياً — وفي نسخة « متساوياً » — .

وإذا تبين أنا لا نبعد بقاء العالم أبداً من حيث العقل ، بل نجوز إبقائه ، وإفناؤه .

فلئما يعرف الواقع من قسمي الممكن ، بالشرع^(١) ، فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول .

[٤٩] ؛ قلت :

أما قوله : لئما يلزم عن دليلهم الأول من — وفي نسخة « في » — أزلية العالم ، فيما مضى ، يلزم عنه فيما يستقبل ، فصحيح .

(١) يرى النزاع أن هناك مسائل ، مما حكم الفلاسفة فيها عقولهم ، لا سبيل إلى العلم بها إلا عن

طريق الشرع .

وكذلك دليلهم الثانى .

وأما قوله - وفى نسخة « قوهم » - : إنه ليس يلزم فى - وفى نسخة « من » - الدليل الثالث فى المستقبل ، مثل ما يلزم فى الماضى على رأيهم ؛ فإننا نحيل أن يكون العالم أزليا فيما مضى ، ولسنا نحيل أن يكون أبديا - وفى نسخة « أزليا » - فيما يستقبل إلا أبو الهذيل العلاف ؛ فإنه يرى أن كون العالم أزليا من الطرفين ، محال .

فليس كما قال ؛ لأنه إذا سلم لهم .

أن العالم لم يزل إمكانه .

وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه ، يقدر بها - وفى نسخة « بهذه » - ذلك الإمكان ، كما يلحق الموجود الممكن إذا خرج إلى الفعل تلك - وفى نسخة « ذلك » - الحال .

وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول .

صح لهم أن الزمان ليس له أول ؛ إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان .

وتسمية من سماه دهرأ لا معنى لها - وفى نسخة « له » .

وإذا - وفى نسخة « وإذا » - كان الزمان مقارناً - وفى نسخة « مفارقاً » - للإمكان .

والإمكان مقارناً - وفى نسخة « مفارقاً » - للوجود المتحرك

فالوجود المتحرك لا أول له .

وأما قولهم : إن كل ما وجد في الماضي ، فله أول .

فقضية باطلة - وفي نسخة « يقضيه باطلية » - لأن الأول يوجد في الماضي أزليا ، كما يوجد في المستقبل .

وأما تفريقهم في ذلك بين الأول وفعله ، فدعوى تحتاج إلى برهان ؛ لكون - وفي نسخة « لكن » - وجود ما وقع في الماضي مما - وفي نسخة « فيما » - ليس بأزلي ، غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي ؛ وذلك أن ما يقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين ، أعني أن له ابتداء وانقضاء .

وأما ما وقع في الماضي من الأزلي ، فليس له ابتداء - وفي نسخة بدون عبارة « وانقضاء . . . له ابتداء » - ولا انقضاء .

ولذلك لما - وفي نسخة بدون كلمة « لما » - كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء ، فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء ؛ لأنهم لا يضعون وجودها في الماضي ، وجود الكائن الفاسد .

ومن سلم ذلك منهم - وفي نسخة « منهم ذلك » - فقد تناقض ؛ ولذلك كانت هذه القضية صحيحة :

إن كل ما له ابتداء ، فله انقضاء .

وأما أن يكون شيء له ابتداء ، وليس له انقضاء ، فلا يصح ؛ إلا لو انقلب الممكن أزليا ؛ لأن كل ما له ابتداء فهو ممكن .

وأما أن يكون شيء - وفي نسخة بزيادة « له ابتداء » ، وليس له انقضاء - يمكن - وفي نسخة « ممكن » - أن يقبل الفساد ؛

ويقبل الأزلية ، فشئىء غير معروف ، وهو مما يجب أن يفحص عنه . وقد فحص عنه الأوائل :

فأبو الهذيل - وفي نسخة « وأبو الهذيل » - موافق للفلاسفة - وفي نسخة « الفلاسفة » - فى أن كل محدث فاسد . وأشد التزاماً لأصل القول - وفي نسخة « لأصل الفساد » - بالحدوث .

وأما من فرق بين الماضى والمستقبل ، بأن ما كان فى الماضى ، قد دخل - وفي نسخة « يدخل » - كله فى الوجود . وما فى المستقبل فلا يدخل كله فى الوجود ، وإنما يدخل منه - وفي نسخة « فيه » - شئىء فشئىء - وفي نسخة شئىء شئىء « وفي أخرى « شيئاً شيئاً » وفي رابعة « شيئاً شيئاً » وفي خامسة « شيئاً » - فكلام مموه .

وذلك أن ما - وفي نسخة « ما دخل » وفي أخرى « ما كان » - فى الماضى بالحقيقة ، فقد دخل فى الزمان ، وما دخل فى الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه ، وله كل . وهو - وفي نسخة - « ما هو » - متناه ضرورة .

وأما ما لم يدخل فى الماضى ، كدخول الحادث ، فلم يدخل فى الماضى إلا باشتراك الاسم - وفي نسخة بدون كلمة « الاسم » - بل هو مع الماضى ممتد إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - وليس له كل . وإنما الكل لأجزائه - وفي نسخة « وأما الكل لأجزائه » وفي أخرى « وما لا كل له ، فلا جزء له » - .

وذلك أن الزمان إن لم - وفي نسخة « الزمان لم » - يوجد له مبدأ أول حادث فى الماضى ؛ لأن كل مبدئ حادث - وفي نسخة « هو حادث » - هو حاضر .

وكل - وفي نسخة « فكل » - حاضر قبله ماض .

فأ - وفي نسخة « فلا » - يوجد مساوفاً للزمان ، والزمان مساوفاً - وفي نسخة « مساوفاً » - له - وفي نسخة « للزمان » - فقد يلزم أن يكون غير متناه ، وألا - وفي نسخة بدون عبارة « وألا » - يدخل منه في الوجود الماضي إلا أجزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه .
 كما لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان - وفي نسخة بدون عبارة « من الزمان » - في الحقيقة - وفي نسخة بدون عبارة « في الحقيقة » - إلا الآن .

ولا من الحركة إلا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن ، الذي هو سيال .

فإنه كما أن الموجود الذي لم يزل فيما مضى ، لسنا نقول : إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن في الوجود ؛ لأنه لو كان ذلك - وفي نسخة بزيادة « كذلك » - لكان وجوده له مبدأ ، ولكان الزمان يحصره - وفي نسخة « يحضره » - من طرفيه .

كذلك نقول فيما كان مع الزمان ، لا فيه . فالدورات الماضية إنما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره منها الزمان .

وأما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي - وفي نسخة بدون كلمة « الماضي » - كما لم يدخل في الوجود الماضي - وفي نسخة بدون عبارة « كما لم يدخل في الوجود الماضي » - ما لم يزل موجوداً ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - كان لا يحصره الزمان - وفي نسخة بدون كلمة « الزمان » - .

وإذا تصور موجود أزلي ، أفعاله غير متأخرة عنه ، على ما هو شأن كل موجود تم - وفي نسخة « ثم » - وجوده ، أن يكون بهذه الصفة .

فإنه إن كان أزلياً ؛ ولم - وفي نسخة « لم » - يدخل في الزمان الماضي ؛ فإنه يلزم ضرورة أن لا تدخل أفعاله في الزمان الماضي ؛ لأنها - وفي نسخة بدون عبارة « يلزم ضرورة ... لأنها » - لو دخلت لكانت متناهية ، فكان - وفي نسخة « وكان » - ذلك الموجود - وفي نسخة « الوجود » وفي أخرى « الزمان » - الأزلي - وفي نسخة بدون كلمة « الأزلي » - لم يزل عاد ما الفعل - وفي نسخة « للفعل » - .

وما لم يزل عاد ما الفعل - وفي نسخة « الفعل » وفي أخرى « بالفعل » - فهو ضرورة ممتنع .

والأليق بالموجود - وفي نسخة « بالوجود » - الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك لأنه لا فرق : بين وجود الموجود . وأفعاله .

فإن كانت حركات الأجرام السماوية ، وما يلزم عنها ، أفعالاً لموجود أزلي ، غير داخل وجوده في الزمان الماضي ، فواجب أن تكون أفعاله غير داخله في الزمان الماضي .

فليس كل ما نقول فيه - وفي نسخة « به » - إنه لم يزل - وفي نسخة « يدخل » - يجوز أن يقال : - وفي نسخة « يقول » - فيه ، قد دخل في الزمان الماضي ، ولا أنه قد انقضى ؛ لأن ما - وفي نسخة « لأن كل ما » - له نهاية ، فله مبدأ .

وأيضاً فإن قولنا فيه : [لم يزل] نفي لدخوله في الزمان الماضي .

ولأن كان له - وفي نسخة « يكون له » وفي أخرى « ما يكون له » - مبدأ . والذي - وفي نسخة « الذي » - يضع أنه قد دخل في الزمان الماضي - وفي نسخة بدون كلمة « الماضي » - يضع له مبدأ

فهو يصادر - وفي نسخة « مصادر » - على المطلوب .

فإذن ليس بصحيح أن ما لم يزل مع الوجود الأزلي فقد دخل في الوجود ، إلا لو دخل الموجود الأزلي في الوجود بدخوله في الزمان الماضي .

فإذن قولنا - وفي نسخة « قلنا » - كل ما مضى فقد دخل في الوجود - وفي نسخة « في وجوده » - يفهم منه معنيان :

أحدهما : أن كل ما دخل في الزمان الماضي ، فقد دخل في الوجود ، وهو صحيح .

وأما ما مضى مقارناً - وفي نسخة « مفارقاً » - للوجود الذي - وفي نسخة « للوجود الأزلي الذي » - لم يزل ، أى لا ينفك عنه ، فليس يصح أن نقول : قد دخل في الوجود .

لأن قولنا فيه [قد دخل] ضد لقولنا : إنه مقارن - وفي نسخة « مفارق » - للوجود ، - وفي نسخة « للموجود » - الأزلي .

ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود .

أعني متى سلم إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى ، فقد ينبغى أن يسلم أن ههنا أفعالا لم تزل قبل فيما مضى .
وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بد ، قد دخلت في الوجود .

كما ليس يلزم في استمرار ذاته ، فيما مضى ، أن يكون قد دخل في الوجود .

وهذا كله بين كما ترى .

وبهذا - وفي نسخة « وهذا » وفي أخرى « بهذا » - الموجود

— وفي نسخة « الوجود » — الأول ، يمكن أن توجد أفعال لم تنزل ، ولا تنزل .

ولو امتنع ذلك في الفعل ، لامتنع في الوجود — وفي نسخة « الموجود » — إذ كل موجود ففعله — وفي نسخة « بفعله » — مقارن له في الوجود .

فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزليا ، ووجوده أزليا ، وذلك غاية الخطأ .

لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم ، كما أطلقه الشرع ^(١) — أخص به — وفي نسخة بدون عبارة « به » — من إطلاق الأشعرية لأن الفعل بما هو فعل ، فهو محدث ؛ وإنما يتصور القدم — وفي نسخة « العدم » — فيه ؛ لأن هذا الإحداث ، والفعل المحدث ، ليس له أول ولا آخر .

قلت : ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى — وفي نسخة بدون عبارة « أن يسمى » — العالم قديماً .

والله تعالى قديم .

وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له .

وقد رأيت بعض علماء الإسلام ، قد — وفي نسخة بدون كلمة « قد » — مال إلى هذا الرأي .

(١) يرى ابن رشد أن الشرع أطلق لفظ الحدوث على العالم ، ولكن بمعنى غير المعنى الذي يريد الأشعرية .

[٥٠] — قال أبو حامد :

وأما — وفي نسخة « أما » وفي أخرى بحذفها — مسلكتهم ، الرابع : فهو محال — وفي نسخة « جار » — لأنهم يقولون :

إذا عدم العالم بقى إمكان وجوده ؛ إذ الممكن لا ينقلب مستحيلا ، وهو وصف إضافي ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة .

وكل منعدم فيفتقر — وفي نسخة « فيفسد » — إلى مادة ينعدم عنها — وفي نسخة « عنه » —

فالمواد^(١) والأصول لا تنعدم ، وإنما تنعدم الصور والأعراض الحادثة فيها .

• • •

[٥٠] — قلت : أما إذا وضع تعاقب الصور دوراً ، على موضوع واحد .

ووضع أن الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل ، فليس يلزم عن وضع ذلك محال .

وأما إن وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها ، أو صور لا نهاية لها في النوع ، فهو محال .

وكذلك إن وضع ذلك من غير فاعل أزلى .

أو من فاعل غير أزلى .

لأنه إن كانت هنالك — وفي نسخة « هناك » — مواد لا نهاية لها ، وجد ما لا نهاية له بالفعل ، وذلك مستحيل .

وأبعد من ذلك أن يكون هذا — وفي نسخة « ذلك » — التعاقب عن فاعلات محدثة ؛ ولذلك لا يصح على هذه الجهة : أن إنساناً

(١) هل يقول ابن رشد : إن المادة لا يمكن أن تنعدم ، أى يستحيل أن تنعدم ؟ فامنى إمكانها

يكون - وفي نسخة «أن إنساناً يتكون» وفي أخرى «أن يكون إنسان» -
ولا بد عن - وفي نسخة «من» - إنسان ، إن لم يوضع ذلك
متعاقباً على مادة واحدة ، حتى يكون فساد - وفي نسخة بدون
كلمة «فساد» - بعض الناس المتقدمين مادة للمتأخرين .

وجود بعض المتقدمين أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة «أيضاً» -
يجرى مجرى الفاعل والآلة للمتأخرين .

وذلك كله بالعرض ، لأن كون هؤلاء كآلة للفاعل الذى لم
يزل « يكون - وفي نسخة « يكن » وفي أخرى « لم يكن » - إنسانا
- وفي نسخة « إنسان » وفي أخرى « الإنسان » - بواسطة - وفي نسخة
« بواسطة » - إنسان ، ومن مادة إنسان .

وهذا كله إذا لم يفصل هذا التفصيل ، لم ينفك الناظر في
هذه الأشياء من شكوك لا مخلص لها منها .

فلعل الله أن يجعلك وإيانا ممن بلغ درجة العلماء الذين - وفي
نسخة « الذى » - بلغوا منتهى الحقيقة ، في الجائز من أفعاله ،
والواجب الذى - وفي نسخة « التى » - لا يتناهى .

وكل ما قلته من هذا كله ، فليس يبين ههنا ، ويجب
- وفي نسخة « فيجب » - أن يفحص عنه بعناية .

على الشروط التى بينها القدماء ، واشترطوها فى الفحص .

ولا بد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين فى كل
شئ ، يفحص عنه ، إن كان يجب أن يكون من أهل الحق .

[٥١] — قال أبو حامد :

والجواب عن الكل ما سبق .

ولمّا أفردنا هذه المسألة ؛ لأن لم فيها دليلين آخرين :

الأول — وفي نسخة « والأول » وفي أخرى « فالأول » — : ما تمسك به جالينوس

إذ — وفي نسخة « من أنه » — قال :

لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام ، لظهر فيها — وفي نسخة « منها » —
ذبول في مدة مديدة .

والأرصاء الدالة على مقدارها ، منذ آلاف السنين — وفي نسخة « سنين »
وفي أخرى « من السنين » — لا تدل إلا على هذا المقدار .

فلما لم تدل في هذه الآماد — وفي نسخة « الأزمان » — الطويلة ، دل أنها
لا تفسد .

الاعتراض : عليه من وجوه :

الأول : — وفي نسخة بدون كلمة « الأول » — أن شكل هذا الدليل أن يقال :
— وفي نسخة بدون عبارة « أن يقال » — :

إن كانت الشمس تفسد فلا بد أن — وفي نسخة « وأن » — يلحقها ذبول .
لكن التالي محال .

فالمقدم محال .

وهو قياس يسمى عندهم — وفي نسخة بدون عبارة « عندهم » — [الشرطي
المتصل] .

وهذه النتيجة غير لازمة ؛ لأن المقدم غير صحيح ، ما لم يضاف إليه شرط
آخر ، وهو قوله — وفي نسخة « وهو أن يقول » —

إن كانت — وفي نسخة « كان » — تفسد — وفي نسخة بزيادة « فساداً »
ذبولياً — فلا بد أن — وفي نسخة « وأن » — تدبّل — وفي نسخة بزيادة « في
طول المدة » —

فهذا التالى لا يلزم هذا المقدم إلا بزيادة شرط ، وهو أن يقال : — وفى نسخة « نقول » —

إن كان تفسد فساداً ذبولياً ، فلا بد وأن تذبل فى طول المدة .

أو يبين أنه لا فساد — وفى نسخة « لا فساد له » — إلا بطريق الذبول ، حتى يلزم التالى للمقدم .

* * *

ولا نسلم — وفى نسخة « يتسلم منه » — أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول .

بل الذبول أحد وجوه الفساد .

ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة وهو على حال — وفى نسخة « حالة » — كماله .

(٥١) — قلت : الذى عاند به هذا القول فى هذا الوجه ،

هو أن اللزوم بين المقدم والتالى غير صحيح .

وذلك أن الفاسد ليس يلزم أن يذبل — وفى نسخة « يدخل » —

— إذ — وفى نسخة « إذا » — كان الفساد قد — وفى نسخة بدون كلمة

« قد » — يقع للشيء قبل الذبول .

واللزوم صحيح ؛ إذا وضع الفساد — وفى نسخة « الفاسد » —

على المحرى الطبيعى ، ولم يوضع قسراً .

وسلم أيضاً أن الجرم السماوى حيوان^(١) .

وذلك أن — وفى نسخة « وأن » — كل حيوان يفسد على المحرى

الطبيعى ، فهو يذبل قبل — وفى نسخة بدون كلمة « قبل » — أن

يفسد ، ضرورة .

* * *

(١) الشمس حيوان فى نظر ابن رشد .

لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم - وفي نسخة «الخصم» - في السماء بغير - وفي نسخة «بعله» - برهان ؛ فلذلك كان قول جالينوس إقناعياً - وفي نسخة «إقناعاً» - .

والأوثق من هذا القول أن السماء^(١) لو كانت تفسد لفسدت :

إما إلى الاسطقسات التي تركبت منها .

وإما إلى صورة أخرى ، بأن تخلع صورتها ، وتقبل صورة أخرى ، كما يعرض لصور البسائط ، بأن يتكون بعضها من بعض ، أعني الاسطقسات الأربعة .

ولو فسدت إلى الاسطقسات لكانت جزءاً من عالم آخر ؛ لأنه لا يصح أن تكون من الاسطقسات المحصورة - وفي نسخة «المحصورة» - فيها ؛ لأن هذه الاسطقسات هي جزء لا مقدار له بالإضافة إليها ، بل نسبته منها نسبة النقطة من الدائرة .

ولو خلعت صورتها وقبِلت صورة أخرى ، لكان ههنا جسم سادس مضاد لها ، ليس هو :

لا سماء ، ولا أرضاً ، ولا ماء ، ولا هواء ، ولا ناراً .

وذلك كله مستحيل^(٢) .

(١) ابن رشد يسمي الشمس سماء .

(٢) لماذا كان ذلك مستحيلاً ؟

وأما قوله : إنها - وفي نسخة « إنه » - لم تدبّل ، فهو - وفي نسخة « فهي » - وقول مشهور ، وهو - وفي نسخة « وهي » - دون الأوائل اليقينية .

وقد قيل : من أى جنس هي ، هذه المقدمات ، في كتاب البرهان ؟

[٥٢] - قال أبو حامد :

الثاني : أنه لو سلم له هذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول ، فن أين عرف أنه ليس يعترىها الذبول ؟

وأما التفاته إلى الأرصاد فحال ؛ لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب .

والشمس التي - وفي نسخة بدون كلمة « التي » - يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة ، أو ما يقرب منه ، لو نقص منها مقدار جبال مثلاً ، لكان لا يبين للحس ، فلعلها في الذبول ، وإلى - وفي نسخة « إلى » - الآن ، قد - وفي نسخة « وقد » - نقص منها مقدار جبال ، أو أكثر - وفي نسخة « وأكثر » - والحس لا يقدر على أن يترك ذلك ؛ لأن تقديره في علم المناظر لم يعرف إلا بالتقريب وهذا كما أن الياقوت والذهب ، مركبان من العناصر عندهم ، وهي قابلة للفساد ، ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة ، لم يكن نقصانها - وفي نسخة « نقصانه » - محسوساً . فلعل نسبة ما ينقص من الشمس ، في مدة تاريخ الأرصاد ، كنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة ، وذلك لا يظهر للحس . فدل أن دليله في غاية الفساد .

وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس ، يتركها العقلاء ، وأوردنا هذا الواحد ليكون عبرة ومثالاً لما تركناه - وفي نسخة « لما تركنا » - واقتصرنا على الأدلة الأربعة التي تحتاج إلى تكلف في حل شبهها - وفي نسخة « في حل شبهتها » وفي أخرى « في حلها » -

[٥٢] - قلت : لو كانت الشمس تذبل ، وكان ما يتحلل منها - وفي نسخة بلون عبارة « منها » - في مدة الأرصاد ، غير محسوس ، لعظم جرمها ، لكان ما - وفي نسخة « لكان » - ما يحدث من ذبولها فيما ههنا من الأجرام - وفي نسخة « الأجرام ما » - له قدر محسوس .

وذلك أن ذبول كل ذابل إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلل . ولا بد في تلك الأجسام المتحللة - وفي نسخة « المختلفة » - من الذابل - وفي نسخة « المتحلل » - أن تبقى بأسرها في العالم ، أو تتحلل - وفي نسخة « تنحل » - إلى أجزاء آخر .

وأى - وفي نسخة « وإلى » - ذلك كان ، يوجب في العالم تغيراً - وفي نسخة « تغييراً » - بيناً :
إما في عدد أجزائه .

ولما في كفيتهما .

ولو تغيرت كميات - وفي نسخة « كلمات » وفي أخرى « كليات » وفي رابعة « كما كميات » - الأجرام ، لتغيرت أفعالها وانفعالاتها .

ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها - وفي نسخة بلون عبارة « ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها » - وبخاصة الكواكب ، لتغير ما - وفي نسخة « بما » - ههنا من العالم .

فتوهم أن الاضمحلال على الأجرام السماوية مغل - وفي نسخة « يخل » - بالنظام الإلهي الذي ههنا عند الفلاسفة . وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان^(١) .

• • •

(١) بعض أقوال الفلاسفة لا يبلغ عند ابن رشد مبلغ البرهان .

[٥٣] — قال أبو حامد^(١) :

الدليل^(٢) الثاني

لهم في استحالة عدم العالم أن قالوا :

العالم — وفي نسخة « إن العالم » — لا تتعلم جواهره^(٣) — وفي نسخة « جواهره » — ؛ لأنه لا يعقل سبب لذلك — وفي نسخة « سبب معدم له » وفي أخرى « سبب مقدم لها » —

وما لم يكن متعلماً ثم انعدم — وفي نسخة « ثم إن عدم » — فلا بد أن — وفي نسخة « وأن » — يكون لسبب — وفي نسخة « بسبب » — وذلك السبب لا يخلو :

إما أن يكون إرادة — وفي نسخة « بإرادة » — القديم ، وهو محال ؛ لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدي — وفي نسخة « ويؤدي » — إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال .
والمراد بتغير من العدم إلى الوجود .

ثم من الوجود إلى العدم .
وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة ، يدل على استحالة العدم .
ونزید — وفي نسخة « ويزید » — ههنا إشكالا — وفي نسخة « إشكال » — آخر ، أقوى من هذا — وفي نسخة « ذلك » — وهو أن :
المراد فعل المريد لا محالة .

وكل من لم يكن فاعلا ، ثم صار فاعلا ، فإن لم يتغير هو في نفسه ، فلا بد أن — وفي نسخة « وأن » — يصير فعله موجوداً ، بعد أن لم يكن موجوداً .
فإنه لو بقي كما كان قبل — وفي نسخة « كان إذ » وفي أخرى « كان إذا » — لم يكن له فعل .

(١) وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » .

(٢) وفي نسخة « والدليل » .

(٣) أى لا يفنى .

والآن- وفي نسخة «ولا» - أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة «أيضاً» - لا فعل له .
فلئن لم فعل شيئاً .

والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلاً - وفي نسخة «فعله» - ؟
وإذا - وفي نسخة «فلذا» وفي أخرى «إذا» - علم - وفي نسخة «أعلم» -
العالم ، وتجدد له - وفي نسخة بدون عبارة «له» - فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟
أهو وجود العالم ؟ وهو محال ؛ إذ - وفي نسخة «إذا» - انقطع
الوجود .

أو فعله عدم العالم ؟ وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلاً ؛ فإن أقل
درجات الفعل أن يكون موجوداً .

وعلم العلم ليس شيئاً - وفي نسخة بدون عبارة «بشيء حتى ... ليس شيئاً» -
موجوداً ، حتى يقال : هو الذى فعله الفاعل ، وأوجده الموجد .

ولاشكال هذا ، زعموا افتراق المتكلمين - وفي نسخة «افترق المتكلمون» -
في التفصي عن هذا ، أربع فرق . وكل فرقة اقترنت بمجالا .

[٥٣] - قلت : أما ما حكاه عن الفلاسفة أنهم يلزمون
خصوصهم في هذا القول ، بجواز عدم العالم ، أن يكون القديم ،
وهو المحدث ، يلزم عنه فعل حادث ، وهو الإعدام ، كما
ألزمهم في الحدوث . فقدتم - وفي نسخة «فقديم» - القول فيه ،
عند القول في حدوث - وفي نسخة «حدث» - العالم .

وذلك أن الشكوك الواقعة في ذلك . في الإحداث - وفي نسخة
«في ذلك الإحداث» - وفي نسخة بدون «في الإحداث» -
هى بعينها الواقعة في الإعدام ، فلا معنى لإعادة القول في
ذلك .

وأما ما يخص هذا الموضع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه أن يكون فعل الفاعل ، قد تعلق بالعدم ، حتى يكون الفاعل إنما فعل - وفي نسخة « فعله » - عدماً ، فهو أمر قد شنع على جميع الفرق تسليمه ، فلجأوا إلى الأقاويل التي تذكر عنهم بعد .

وهذا أمر يلزم ضرورة من قال : إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد - وفي نسخة « بإعدام » - مطلق . أعني بإيجاد شيء لم يكن قبل ، لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » وفي أخرى « إلا » - بالقوة ، ولا كان ممكناً فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل .

بل اخترعه اختراعاً .

وذلك أن فعل الفاعل - وفي نسخة « الفعل الفاعل » - عند الفلاسفة ، ليس شيئاً غير إخراج ما هو بالقوة - إلى أن - وفي نسخة « إلا أن » - يصيره بالفعل ، فهو يتعلق عندهم بوجود - وفي نسخة « بوجود » - في الطرفين .

أما في الإيجاد - وفي نسخة « الاتحاد » - فبنقله من الوجود بالقوة ، إلى الوجود بالفعل ، فيرتفع عدمه .

وأما في الإعدام ، فبنقله من الوجود بالفعل - وفي نسخة « من الموجود بالفعل » وفي أخرى « الموجود من الفعل » - إلى الوجود - وفي نسخة « الموجود » - بالقوة ، فيعرض أن يحدث عدمه .

وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو ؛ فإنه يلزمه هذا الشك ، أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعاً ، أعني في الإيجاد والإعدام .

إلا أنه لما كان في الإعدام أبين ، لم يقدر المتكلمون أن
ينفصلوا عن خصومهم .

وذلك أنه ظاهر أنه يلزم - وفي نسخة « يلزمهم » - قائل هذا
القول أن يفعل الفاعل عدماً ، وذلك أنه إذا نقل الشيء من
الوجود إلى العدم - وفي نسخة بدون كلمة « العدم » - المحض ،
فقد فعل عدماً محضاً على القصد الأول ، بخلاف ما - وفي نسخة
بدون كلمة « ما » - إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود
بالقوة .

وذلك أن حدوث العدم يكون في هذا النقل ، أمراً تابعاً ،
وهذا بعينه يلزمهم في الإيجاد ، إلا أنه أخفى .

وذلك - وفي نسخة « في ذلك » - أنه إذا وجد - وفي نسخة
« أوجد » - الشيء ، فقد بطل عدمه ضرورة .

وإذا كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - ذلك كذلك
فليس الإيجاد شيئاً إلا قلب عدم - وفي نسخة « عدم قلب » -
الشيء إلى الوجود .

إلا أنه لما كان غاية هذه الحركة ، هي الإيجاد ، كان لهم أن
يقولوا :

إن فعله إنما تعلق - وفي نسخة « يتعلق » - بالإيجاد ، ولم
يقدرُوا أن يقولوه في الإعدام - إذ - وفي نسخة « إذا » - كانت
الغاية في هذه الحركة ، هي العدم ، ولذلك ليس لهم أن يقولوا :

إن فعله ليس يتعلق بإبطال - وفي نسخة « بحال » - العدم ،
وإنما يتعلق بالإيجاد ، فلزم عند ذلك بطلان العدم .

لكن يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم .

وذلك أن الموجود - وفي نسخة « الوجود » - على مذهبهم ليس له إلا حال هو فيها معدوم بإطلاق .

وحال هو فيها موجود - وفي نسخة « موجود فيها » - بالفعل .

فأما إذا كان موجوداً بالفعل ، فليس يتعلق به فعل الفاعل .

ولا - وفي نسخة « وأما » - إذا كان عدماً .

فقد بقى أحد أمرين :

إما أن لا - وفي نسخة « إما أن » - يتعلق به فعل الفاعل - وفي

نسخة بلون عبارة « ولا إذا كان . . . فعل الفاعل » - .

وإما أن يتعلق بالعدم ، فيقلب عينه إلى الوجود .

فن فهم من الفاعل هذا ، فهو ضرورة يجوز .

انقلاب عين العدم وجوداً .

وانقلاب - وفي نسخة « أو انقلاب » - عين الوجود عدماً .

وأن - وفي نسخة « بأن » - يتعلق فعل الفاعل ، بانتقال عين

كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثانى .

وذلك كله مستحيل - وفي نسخة بلون كلمة « مستحيل » -

في غاية الاستحالة ، في سائر المتقابلات ، فضلاً عن العدم والوجود .

• • •

فهؤلاء القوم إنما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذو البصر

الضعيف من ظل الشيء ، بدل الشيء ، حتى يظن بظل الشيء

أنه الشيء .

فهذا كما ترى ، أمر لازم لمن - وفي نسخة « لو » - لم - وفي

نسخة بلون كلمة « لو » - يفهم من الإيجاد إخراج الشيء من الوجود - وفي نسخة « الموجود » - الذى بالقوة ، إلى الوجود - وفي نسخة « الموجود » - الذى بالفعل .

وفي الإعدام عكس هذا ، وهو تغيره من الفعل إلى القوة .
ومن هنا يظهر .

أن الإمكان والمادة لازمان لكل حادث .

وأنة إن وجد موجود قائم بذاته ، فليس يمكن عليه العدم ، ولا الحدوث - وفي نسخة « والحدوث » - .

وأما ما حكاه أبو حامد عن الأشعرية ، من أنهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ، ولا يجوزون عدمه ، فذهب في غاية الضعف ؛ لأن ما يلزم في الإعدام ، يلزم في الإيجاد ، لكنه في الإعدام أبين ؛ ولذلك ظن أنهما يفترقان في هذا المعنى .
ثم ذكر جواب : الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في الإعدام

[٥٤] - فقال :

أما المعتزلة فإنهم قالوا : فعله الصادر منه - وفي نسخة « عنه » - موجود ، وهو الفناء يخلقه - وفي نسخة « وخلق » - لا في محل .
فينعدم كل العالم دفعة واحدة .

وينعدم الفناء المخلوق - وفي نسخة « المطلق » وفي أخرى بدنهما - بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل - وفي نسخة « تسلسل » - إلى غير نهاية .
ولما ذكر هذا الجواب عنهم في الشك - وفي نسخة « هذا الشك » - قال :

وهذا - وفي نسخة « وهو » - فاسد من وجوه - وفي نسخة « وجهين » - :
أحدها : أن الفناء ليس موجوداً مقولاً - وفي نسخة « معلولاً » - حتى يقدر
خلقه .

ثم إن كان موجوداً ، فلم يعدم بنفسه من غير معدم ، ثم لم يعدم العالم ؟
فإنه إن خلق في ذات العالم وحل فيه - وفي نسخة « منه » - فهو محال ، لأن
الحال يلاقى المحلول - وفي نسخة « المحلول فيه » - فيجتمعان ولو في لحظة .
فلذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدّاً ، فلم يفته .

وإن خلقه ، لا في العالم ، ولا في محل ، فن أين يضاد وجوده ، وجود العالم ؟

• • •

ثم في هذا المذهب شناعة أخرى ، وهو أن الله تعالى لا يقدر على إعدام
بعض أجزاء هذا العالم - وفي نسخة « بعض جواهر العالم » - دون بعض - وفي
نسخة بلون عبارة « دون بعض » -

بل لا يقدر إلا على إحداث فناء - وفي نسخة « فيما » - يعدم العالم كله .
لأنه - وفي نسخة « لأنها » - إذا لم يكن في محل ، كان نسبه - وفي نسخة
« نسبتها » وفي أخرى « تشبه » - إلى الكل على وتيرة واحدة - وفي نسخة بلون
كلمة « واحدة » - .

(٥٤) ؛ قلت : هذا القول أسخف من أن يشتغل بالرد عليه ؛
لأن الفناء والعدم إسمان مترادفان . فإن لم يخلق عدماً ، لم يخلق فناءً .
ولو قدرنا الفناء موجوداً ، لكان أقصى مراتبه أن يكون عرضاً .
ووجود عرض - وفي نسخة « ووجد عرضاً » وفي أخرى « ووجوده
عرضاً » - في غير محل مستحيل .

وأيضاً فكيف يتصور أن يكون العدم يفعل عدماً ؟
وهذا كله شبيه ، بقول المرسمين ؛ وفي نسخة « المرسمين » .

[٥٥] - قال أبو حامد : - وفي نسخة بلون عبارة قال « أبو حامد » -

« الفرقة الثانية » - : الكرامية . حيث قالوا : إن فعله الإعدام .

والإعدام عبارة عن موجود - وفي نسخة « وجود » - يحدثه في ذاته ، تعالى الله عن قولهم ، فيصير العالم به معلوماً .

وكذلك الوجود عندهم بإيجادٍ يحدثه في ذاته ، فيصير الموجود به موجوداً .

وهذا أيضاً فاسد ؛ إذ فيه كون القديم محل الحوادث - وفي نسخة « محلاً للحوادث » -

ثم خروج عن المعقول ؛ إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدرة . فإثبات شيء آخر سوى الإرادة والقدرة ، ووجود المقدور ، وهو العالم ، لا يعقل .

وكذا الإعدام .

[٥٥] - قلت : - وفي نسخة « قال أبو حامد » وفي نسخة

بحذف العبارتين - :

أما الكرامية ، فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء :

فاعل .

وفعل . وهو الذي يسمونه بإيجاداً .

ومفعول - وفي نسخة « ومفعولا » - وهو الذي به تعلق - وفي

نسخة « يتعلق » - الفعل .

وكذلك يرون أن ههنا .

مُعدماً - وفي نسخة « معلوماً » وفي أخرى « عدماً » - .

وفعلاً يسمى إعداماً .

وشيثاً معلوماً .

ويرون أن الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل ، وليس يوجب عندهم حدوث مثل هذه الحال ، في الفاعل - وفي نسخة « المنفعل » - أن يكون محدثاً - وفي نسخة « أن يكون محله محدثاً » -

لأن هذا من باب النسبة والإضافة .

وحدوث النسبة والإضافة لا يوجب حدوث محلها - وفي نسخة « حدوثاً » - .

ولمّا الحوادث التي توجب تغير المحل ، الحوادث التي تغير ذات المحل . مثل تغير الشيء من البياض إلى - وفي نسخة بدون كلمة « إلى » - السواد .

ولكن قولهم : إن الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ ، وإنما هي إضافة موجودة بين الفاعل والمفعول .

إذا نسبت إلى الفاعل - وفي نسخة « المفعول » - سميت فعلاً .

وإذا نسبت إلى المفعول - وفي نسخة « الفاعل » - سميت انفعلاً .

لكن الكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم أن - وفي نسخة « إلا أن » وفي أخرى « ولا أن » وفي رابعة « أن لا » - يكون القديم يفعل محدثاً .

ولا أن يكون القديم ليس بقديم ، كما ظنت الأشعرية .

لكن الذي يلزمهم أن يكون - وفي نسخة بدون كلمة « يكون » - هنالك سبب أقدم من القديم .

وذلك أن الفاعل ، إذا لم يفعل ، ثم فعل ، من غير أن ينقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول ، فهو بين أنه قد حدث في وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل ، في الفاعل .

وكل - وفي نسخة « فكل » - حادث فله محدث - وفي نسخة « فله الحدوث » - .

فيلزم أن يكون قبل السبب الأول سبب ، ويمر ذلك إلى غير نهاية . وقد تقدم ذلك :

[٥٦] - قال أبو حامد :

الفرقة الثالثة : الأشعرية ، إذ - وفي نسخة « إن » - قالوا :

أما - وفي نسخة « إن » - الأعراض ؛ فلأنها تفتي بأنفسها ؛ ولا يتصور بقاؤها ؛ إذ - وفي نسخة « لأنه » - وفي أخرى « وإذ » - لو - وفي نسخة « لا » - تصور بقاؤها ، لم يتصور - وفي نسخة « لما تصور » - فناؤها ، لهذا المعنى .
وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ، ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ؛ فإذا لم يخلق الله تعالى - وفي نسخة بزيادة « لها » - البقاء ، انعدم الجوهر - وفي نسخة « انعدمت الجواهر » وفي أخرى « انعدم » فقط - لعدم البقاء - وفي نسخة « المبقى » - وهو أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » - فاسد ^(١) ؛ لما فيه من منكرة المحسوس في أن السواد لا يبقى ، والبياض كذلك .

وأنه - وفي نسخة « فإنه » - متجدد الوجود - وفي نسخة بإضافة « في كل حالة » -

والعقل ينبو عن هذا ، كما ينبو عن قول القائل :

(١) الغزال ينتقد الأشعرية فيما لم يهرم فيه مصيبين ، فليس إذن مقلداً لهم .

إن الجسم متجدد الوجود - وفي نسخة بدون عبارة « والعقل ينبو ... متجدد الوجود » - في كل حالة .

والعقل القاضى بأن الشعر الذى على رأس الإنسان في اليوم - وفي نسخة « في يوم » وفي أخرى « في يومنا هذا » - هو الشعر الذى كان بالأمس ، لا مثله ، يقضى أيضاً بذلك - وفي نسخة « به » وفي أخرى « كذلك » - في سواد الشعر .

• • •

ثم فيه إشكال آخر ، وهو أن الباقي إذا بقى بقاء ، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء . وذلك البقاء - وفي نسخة « والبقاء » - يكون باقياً بقاء - وفي نسخة بدون عبارة « بقاء » - فيحتاج إلى بقاء آخر ، ويتسلسل - وفي نسخة « فيتسلسل » وفي أخرى « فيسلسل الأمر » - إلى غير نهاية - وفي أخرى « النهاية » -

• • •

[٥٦] - قلت : هذا القول في غاية السقوط . وإن كان قد - وفي نسخة « من » - قال به كثير من القدماء .

أعني أن الموجودات في سيلان دائم ، وتكاد لا تنتهي المحالات التي تلزمه .

وكيف يوجد موجود يفنى بنفسه ، فيفنى الوجود بفناؤه ؟ فإنه إن كان يفنى بنفسه ، فسيوجد - وفي نسخة « فيوجد » - بنفسه .

وإن كان ذلك كذلك ، لزم أن يكون الشيء الذى به صار موجوداً - وفي نسخة بزيادة « به » - بعينه ، كان فانياً ، وذلك مستحيل - وفي نسخة « محال » - .

وذلك أن الوجود ضد الفناء ، وليس يمكن أن يوجد الضدان لشيء - وفي نسخة « بشيء » - من جهة واحدة - ولذلك - وفي

نسخة « وكذلك » — ما كان موجوداً محضاً لم يتصور عليه — وفي نسخة « فيه » — فناء .

وذلك لأنه إن كان وجوده يقتضى عدمه ، فسيكون — وفي نسخة « فيكون » — موجوداً معلوماً في آن واحد ، وذلك مستحيل .

وأيضاً فإن كانت الموجودات إنما تبقى بصفة باقية في نفسها ، فهل عدمها انتقالها من جهة ما هي موجودة ؟ أو معدومة ؟
ومحال أن يكون لها ذلك من جهة أنها معلومة .

فقد بقى أن يكون البقاء لها ، من جهة ما هي موجودة — وفي نسخة « موجود » — .

فاذن كل — وفي نسخة « فاذن كان » — موجود — وفي نسخة « وجود » — يلزم أن يكون باقياً من جهة ما هو موجود .
والعدم أمر طارئ عليه .

فما الحاجة ، ليت شعري ؟ ! أن — وفي نسخة « هل » — تبقى الموجودات ببقاء ؟

وهذا كله شبيه — وفي نسخة « تشبيه » — بالفساد — وفي نسخة « والفساد » — الذى يكون في العقل .

ولنخل عن هذه — وفي نسخة « هذا » — الفرقة .
فاستحالة قولهم أبين من أن يحتاج إلى معاندة — وفي نسخة « المعاندة » — .

[٥٧] — قال أبو حامد :

الفرقة الرابعة : — وفي نسخة « الفرقة الرابعة : قال أبو حامد » وفي أخرى « والفرقة ... » — طائفة — وفي نسخة بزيادة « أخرى » — من الأشعرية ، قالوا : إن الأعراض تنفى بأنفسها .

وأما الجواهر فلإنها تنفى — وفي نسخة « تبقى » — بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً ؛ فيستحيل أن يبقى جسم ليس بمتحرك ولا ساكن — وفي نسخة « ليس بساكن ولا متحرك » — فيندم .

• • •

وكان فرقى الأشعرية مالوا — وفي نسخة « مالا » وفي أخرى « قالوا » — إلى أن الإعدام ليس بفعل ، إنما — وفي نسخة « وإنما » — هو كف عن الفعل . لَمَّا لم يعقلوا — وفي نسخة « يعقلا » — كون العدم فعلاً .

• • •

قالت الفلاسفة : وإذا بطلت هذه الطرق — وفي نسخة « كلها » — لم يبق وجه للقول بجواز إعدام — وفي نسخة « عدم » — العالم .

هذا لو — وفي نسخة « ولو » — قيل بأن — وفي نسخة بزيادة كلمة « هذا » — العالم حادث ، فإنهم — وفي نسخة « فإنه » — مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطرق تقرب — وفي نسخة « بطريق يقرب » — مما ذكرنا — وفي نسخة « ذكرناه » —

وبالجملة : فعندهم — وفي نسخة « عندهم » — أن — وفي نسخة بدون كلمة « أن » — كل قائم بنفسه ، لا في محل ، لا يتصور انعدامه بعد وجوده ، سواء كان قديماً ، أو حادثاً .

وإذا — وفي نسخة « فإذا » — قيل لهم : فإذا — وفي نسخة « مهما » — أغلقت النار تحت الماء — وفي نسخة « الماء على النار » — انعدم الماء .

قالوا : لم ينعدم ، ولكن انقلب بخاراً — وفي نسخة بدون كلمة « بخاراً » — ثم ماء .

فالمادة الأولى - وفي نسخة بدون كلمة « الأولى » - وهي الهيولى ، باقية في الهواء . وهي المادة التي كانت لصورة - وفي نسخة « بصورة » - الماء .

ولأنما خلعت الهيولى صورة المائية ، وليست صورة الهوائية .

وإذا أصاب الهواء برد ، كثف وانقلب ماء ؛ لا أن مادة تجددت - وفي نسخة « تجردت » وفي أخرى « تحدث » - بل المادة - وفي نسخة « المواد » - مشتركة بين العناصر ، ولأنما يتبدل عليها صورها .

[٥٧] - قلت : أما من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين ، وأن وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر - وفي نسخة « الجوهر » - فهو لا يفهم ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - في قوله من التناقض .

وذلك أنه إن كانت الجواهر شرطاً في وجودها ؛ إذ كان لا يمكن أن توجد الأعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الأعراض شرطاً في وجود الجواهر يوجب أن تكون الجواهر شرطاً في وجود أنفسها . ومحال أن يكون الشيء شرطاً في وجود نفسه ^(١) .

وأيضاً فكيف تكون شرطاً - وفي نسخة بدون عبارة « وأيضاً فكيف تكون شرطاً » - وهي لا تبقى زمانين ؟

وذلك أن الآن الذي - وفي نسخة بدون كلمة « الذي » - يكون نهاية لعدم - وفي نسخة « العدم » - الموجود - وفي نسخة « وموجود » - منها - وفي نسخة بدون عبارة « منها » - ومبدأ لوجود - وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى « الموجود » - الجزء الموجود منها ،

(١) أي لأن هذا يؤدي إلى الدور الباطل . هذا وينبغي أن يلاحظ أن التعميم في قوله (الشيء) غير مديد ؛ لأن الواجب لا يمتنع أن يكون شرطاً في وجود نفسه . وقد حقت هذا في مقدمة منطق الإشارات ، طبع دار المعارف ، فارجع إليه إن شئت .

قد كان يجب أن يفسد في ذلك الآن ، الجوهر ؛ فإن ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعلوم ، ولا شيء من الجزء الموجود .
وذلك أنه لو كان فيه جزء من الشيء المعلوم ، لما كان - وفي نسخة « كانت » - نهاية له .

وكذلك ، لو كان فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » - جزء من الشيء الموجود .

وبالحملة : أن يجعل ما لا يبقى زمانين شرطاً في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد ؛ فإن الذي يبقى زمانين أخرى بالبقاء - وفي نسخة « بالبناء » - من الذي لا يبقى زمانين ؛ لأن الذي لا يبقى زمانين وجوده في الآن ، وهو السيال .
والذي يبقى زمانين وجوده ثابت .

وكيف يكون السيال شرطاً في وجود الثابت ؟

أو كيف يكون ما هو باق - وفي نسخة - « باقياً » - بالنوع ، شرطاً في بقاء ما هو باق بالشخص ؟
هذا كله هذيان .

وينبغي أن يعلم أن من ليس يضع هيولى للشيء - وفي نسخة بحذف عبارة « للشيء » - الكائن - وفي نسخة « الكائن الفاسد » وفي أخرى « الكائن الفاسد أنه » وفي رابعة « الكائن أنه » - يلزمه أن يكون الموجود بسيطاً ، فلا يمكن فيه عدم ؛ لأن البسيط لا يتغير ولا ينقلب جوهره إلى جوهر آخر - وفي نسخة « جوهر شيء آخر » - ولذلك يقول : أبقرط :

لو كان الإنسان من شيء واحد ، لما كان يألم بدنه - وفي نسخة « بذاته » - أي لما كان يفسد ويتغير .

وكذلك كان يلزم أن لا يتكون ، بل كان يكون - وفي نسخة « يتكون » - موجوداً لم يزل ولا يزال .

وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحدوث والفساد في النفس ، لا معنى له - وفي نسخة « فلا معنى له » - .

[٥٨] - قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة :

والجواب : أن ما ذكرتموه - وفي نسخة « ذكروه » - من الأقسام ، وإن أمكن أن نذب - وفي نسخة « نذب » - عن كل واحد ، ونبين أن إبطاله على أصولكم لا يستقيم لاشتهال أصولكم على ما هو من جنسه ، ولكننا لا نطول به ، ونقتصر - وفي نسخة « ولنقتصر » - على قسم واحد ، ونقول - وفي نسخة « فنقول » - :

بم تنكرون على من يقول : الإيجاد والإعدام بإرادة الله تعالى القادر .

فلماذا أراد الله « أوجد » - وفي نسخة بدون عبارة « فلماذا أراد الله أوجد » -

وإذا أراد الله أعدم .

وهو - وفي نسخة « وهذا » - معنى كونه تعالى قادراً على الكمال .

وهو في جملة ذلك - وفي نسخة « حكمه ذلك » - لا يتغير في نفسه ، وإنما يتغير الفعل .

وأما قولكم : إن الفاعل لا بد وأن يصدر منه فعل ، فإلّا الصادر منه ؟

قلنا : الصادر منه ما تجدد ، وهو العدم ، إذ لم يكن عدم ، ثم تجدد العدم ، فهو الصادر عنه . ؟

فإن قلتم : إنه ليس بشيء ، فكيف صدر - وفي نسخة « تجدد » - عنه - وفي نسخة « منه » - ؟

قلنا : وهو ليس بشيء ، فكيف - وفي نسخة بدون عبارة « صدر عنه ... فكيف » - وقع ؟ .

وليس معنى صدوره منه إلا أن ما وقع مضاف إلى قدرته — وفي نسخة بدون عبارة « إلا أن ما وقع منه مضاف إلى قدرته » —

فلذا عقل وقوعه ، لم لا تعقل — وفي نسخة « فكيف لا يعقل ؟ » — إضافته إلى القدرة ؟

* * *

[٥٨] — قلت: هذا كله قول سفسطائي خبيث ، فإن الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند إفساد المفسد له ، لكن لا بأن المفسد له تعلق — وفي نسخة « يتعلق » — فعله بعدمه ، بما هو عدم .

وإنما تعلق فعله بنقله من الوجود الذي بالفعل ، إلى الوجود الذي بالقوة ، فيتبعه وقوع عدم وحدوثه .
فعلى هذه الجهة ينسب عدم إلى الفاعل .

وليس يلزم من وقوع عدم أثر فعل الفاعل في الموجود ، أن يكون الفاعل فاعلا له أولا وبالذات .

فهو لما سلم له في هذا — وفي نسخة « ذلك » — القول أنه يقع عدم ولا بد ، أثر فعل المفسد في الفاسد ، ألزم — وفي نسخة « لزم » — أن يقع عدم بالذات وأولا ، من فعله ، وذلك لا يمكن ، فإن الفاعل لا يتعلق فعله بعدم ، بما هو عدم ، أعني أولا وبالذات .

وكذلك — وفي نسخة « ولذلك » — لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة ، لما تكونت ولا فسدت ، إلا لو تعلق فعل الفاعل أولا وبالذات بعدم .

ولأنما يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالعرض وثانياً :
 وذلك بنقله - وفي نسخة « بنقل » - المفعول من الوجود الذي
 بالفعل إلى وجود آخر ، فيلحق عن هذا الفعل العدم . مثل تغير
 النار إلى الهواء ؛ فإنه يلحق ذلك عدم النار ،
 وهكذا هو الأمر عند الفلاسفة ، في الوجود العدم .

[٥٩] - قال أبو حامد :

وما الفرق بينكم - وفي نسخة « بينهم » - وبين من ينكر طريان العدم أصلاً ،
 على الأعراض والصور ، ويقول :
 العدم ليس بشئ .

فكيف يطرأ ؟ وكيف يوصف بالطريان والتجدد ؟

ولا شك - وفي نسخة « نلشك » - في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - أن
 العدم يتصور طريانه على الأعراض - وفي نسخة بزيادة « والصور » -
 فالموصوف - وفي نسخة « والموصوف » - بالطريان معقول وقوعه ، سمي - وفي
 نسخة « يسمى » - شيئاً أو لم يسم - وفي نسخة « يسمى » -
 بإضافة - وفي نسخة « وإضافة » - ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً
 معقول .

[٥٩] - قلت : طريان العدم - وفي نسخة « القدم » - على
 هذه الصفة صحيح ، وهو الذي تضعه الفلاسفة ؛ لأنه صادر عن
 الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض .

وليس يلزم من كونه صادراً ، أو معقولاً - وفي نسخة
 « ومعقولاً » - أن يكون بالذات وأولاً .

والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع العدم ، أن
الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلاً . وإنما ينكرون وقوعه
أولاً وبالذات ، عن الفاعل ؛ فإن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم
ضرورة أولاً وبالذات .

وإنما وقوع العدم عندهم تابع - وفي نسخة « تابعاً » - لفعل
الفاعل في الوجود - وفي نسخة بدون عبارة « في الوجود » - وهو - وفي
نسخة « هو » - الذي يلزم من قال :

إن العالم ينعدم إلى لا - وفي نسخة « إلى ما لا » - موجود
أصلاً .

• • •

[٦٠] - قال أبو حامد :

فإن قيل : هذا إنما - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » وفي أخرى بدون عبارة
« هذا إنما » - يلزم على مذهب من يجوز علم الشيء بعد وجوده .

فيقال له : ما الذي طرأ ؟

وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود .

وإنما نعى - وفي نسخة « معنى » - بانعدام - وفي نسخة « انعدام » -
الأعراض طريان أضدادها التي هي موجودات . لا طريان العدم المجرد الذي ليس
بشيء ؛ فإن ما - وفي نسخة « الذي » - ليس بشيء ، كيف يوصف
بالطريان ؟

فلذا ابيض الشعر ، فالطارئ هو البياض فقط - وفي نسخة « فقد » - وهو
موجود . ولا يقال - وفي نسخة « تقول » - الطارئ عدم السواد - وفي نسخة
« السوام » وفي أخرى « الضد » -

[٦٠] - قلت : هذا جواب عن الفلاسفة فاسد ؛ لأن
 الفلاسفة لا ينكرون أن العدم طار ، وواقع عن الفاعل لكن لا بالقصد
 الأول ، كما يلزم من يضع أن الشيء ينتقل إلى العدم المحض .
 بل العدم عندهم طار عند ذهاب صورة المعدوم وحدث
 الصورة التي هي ضد ؛ ولذلك كانت معاندة أبي حامد لهذا القول
 معاندة صحيحة .

[٦١] - قال أبو حامد :

وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما : أن طريان البياض هل يتضمن - وفي نسخة « تضمن » - عدم
 السواد ، أم لا ؟

فإن قالوا : لا . فقد كابروا المعقول - وفي نسخة « العقول » -

وإن قالوا : نعم . فالتضمن عين - وفي نسخة « غير » - المتضمن ، أم
 غيره - وفي نسخة « عينه » - ؟

فإن قالوا : هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - عينه ، كان متناقضاً ؛
 إذ الشيء لا يتضمن نفسه .

وإن قالوا : غيره . فذلك الغير معقول ، أم لا ؟

فإن قالوا : لا .

قلنا : فهم عرفتم أنه - وفي نسخة « أنهم » - متضمن . والحكم عليه بكونه متضمناً
 اعتراف بكونه معقولا .

وإن قالوا : نعم . فذلك المتضمن المعقول ، وهو عدم السواد ، قديم أو
 حادث ؟

فإن - وفي نسخة « وإن » - قالوا : قديم . فهو محال .

وإن قالوا : حادث . فالموصوف بالحدوث ، كيف لا يكون معقولا ؟

وإن قالوا : لا قديم ، ولا حادث ، فهو محال ؛ لأنه — وفي نسخة « فإنه »
وفي أخرى « لأن » —

قبل طريان البياض ، لو قيل : السواد معدوم ، لكان — وفي نسخة « كان » —
كذباً .

وبعده إذا قيل : إنه معدوم ، كان صادقاً — وفي نسخة « صدقاً » —
فهو طارٍ لا محالة .

فهذا الطارئ معقول ، فيجب — وفي نسخة « فيجوز » — أن ينسب — وفي
نسخة « يكون منسوباً » — إلى قادر — وفي نسخة « القادر » وفي أخرى « قدرة
قادر » وفي رابعة « قدرة القادر » —

[٦١] ؛ قلت : هو — وفي نسخة « هذا » — طار معقول ،
وينسب إلى قادر ، ولكن بالعرض لا بالذات ؛ لأنه لا يتعلق
فعل الفاعل بالعدم — وفي نسخة « بالمعدم » — المطلق .

ولا بعدم شيء ما ؛ لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود
معدوماً أولاً وبذاته — وفي نسخة « وبالذات » — أى يقلب عين
الوجود إلى عين العدم

وكل من — وفي نسخة « ما » — لا يضع مادة ، فلا ينفك عن
هذا الشك . أعنى أنه — وفي نسخة بدون عبارة « أنه » — يلزمه أن
يتعلق فعل الفاعل بالعدم . أولاً وبالذات .

وهذا كله بين فلا معنى للإكثار فيه ، ولهذا قالت الحكماء :

إن المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة ، اثنان بالذات ، وهما :
المادة . والصورة .

وواحد بالعرض ، وهو :

العدم .

لأنه شرط في حدوث الحادث ، أعنى أن يتقدمه .

فإذا وجد الحادث ارتفع العدم .

وإذا فسد وقع العدم .

* * *

[٦٢] — قال أبو حامد — وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

الوجه الثاني^(١) : من الاعتراض — وفي نسخة بدون عبارة « من الاعتراض » — :

أن من الأغراض — وفي نسخة بدون عبارة « من الأغراض » — ما يتعدم عندهم ، لا بضده — وفي نسخة « بغيره » — ؛ فإن الحركة لا ضد لها .

ولنما التقابل بينها — وفي نسخة « بينهما » — وبين السكون عندهم ، تقابل الملكة والعدم ، أى — وفي نسخة « أعنى » — تقابل الوجود والعدم — وفي نسخة بدون عبارة « أى تقابل الوجود والعدم » — لا تقابل وجود لوجود — وفي نسخة بدون عبارة « لا تقابل وجود لوجود » —

ومعنى السكون — وفي نسخة « التكون » — عدم الحركة ؛ فإذا عدت الحركة لم يطرأ سكون ، هو ضده — وفي نسخة « ضد » — بل هو عدم محض .

وكذلك الصفات التى هى من قبيل الاستكمال ، كانبطاع — وفي نسخة « كما أن انبطاع » — أشباح المحسوسات فى الرطوبة الجليدية من العين . بل انبطاع صور المعقولات فى النفس ؛ فلإنها ترجع إلى استفتاح — وفي نسخة « استنتاج » — وجود من غير زوال ضده .

وإذا عدم — وفي نسخة « عدت » — كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده .

فزوالها عبارة عن عدم محض قد طرأ ، فعقل وقوع العدم — وفي نسخة بدون كلمة « العدم » — الطارئ .

وما عقل وقوعه بنفسه ، وإن لم يكن — وفي نسخة بدون كلمة « يكن » — شيئاً ، عقل أن ينسب إلى قدرة — وفي نسخة « بقدرة » — القادر .

• • •

فتبين بهذا أنه مهما — وفي نسخة « متى وهما » — تصور وقوع حادث بإرادة قديمة ، لم يفرق الحال بين أن يكون الواقع الحادث — وفي نسخة بدون كلمة « الحادث » — عدماً أو وجوداً .

[٦٢] — قلت : بل يفرق أشد الافتراق ؛ إذا وضع العدم صادراً عن الفاعل ، كصدور الوجود عنه .

وأما إذا وضع الوجود — وفي نسخة بزيارة « صادراً عنه » — أولاً .

والعدم ثانياً .

أى وضع حادثاً عن الفاعل ، بتوسط ضرب من الوجود عنه ، وهو تصديره — وفي نسخة « تصيير » — الوجود الذى بالفعل إلى القوة ، بإبطال — وفي نسخة « فإبطال » — الفعل الذى هو الملكة فى المحل .

فهو — وفي نسخة « وهو » — صحيح ، ولا يمتنع عند — وفي نسخة بدون كلمة « عند » — الفلاسفة من هذه الجهة أن يعدم العالم ، بأن ينتقل — وفي نسخة « ينقل » — إلى صورة أخرى ؛ لأن العدم يكون ههنا تابعاً وبالعرض .

ولأنما الذى يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجود

أصلاً^(١)؛ لأنه لو كان ذلك كذلك ، لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً بالذات .

• • •

فهذا القول كله ، أخذ فيه ما بالعرض - وفي نسخة « فيه بالعرض » - على أنه - وفي نسخة « على ما » - بالذات .

فالزعم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه .

وأكثر الأقاويل التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ؛ ولذلك كان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب [التهافت] - وفي نسخة « التفاهة » - المطلق ، أو [تهافت أبي حامد] لا [تهافت الفلاسفة] .

وكان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب - وفي نسخة بدون كلمة « كتاب » - التفرقة بين الحق والتهافت من الأقاويل .

(١) ما معنى إمكان العالم إذن ؟ وليس للإمكان معنى إلا قابلية الوجود والعدم ، وليس المحكوم بإمكانه هو صور العالم ومظاهره ، وإنما هو العالم ذاته : صوره ومظاهره ، وعمل هذه الصور والمظاهر وهو المادة نفسها انظر ما سبق في تفسير الإمكان .

[٦٣] — قال أبو حامد — وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

المسألة الثالثة °

في

بيان تلييسهم

بقولهم ^(١) :

إن الله تعالى فاعل العالم وصانعه ^(٢)

وأن العالم صنعه ^(٣) وفعله

وبيان

أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

إلى قوله : والعالم مركب من مختلفات فكيف — وفي نسخة « فكيف لا » —
يصدر عنه — وفي نسخة « عنه الفعل » وفي أخرى « عنه سبحانه » —

[٦٣] ؛ قلت : قوله — وفي نسخة بدون عبارة « قوله » — :

[أما الذي — وفي نسخة « التي » — في الفاعل ، فهو أنه
لا بد وأن يكون : مريداً مختاراً ، عالماً ، لما — وفي نسخة « بما » —
يريده ، حتى يكون فاعلاً لما يريد] .

فكلام غير معروف بنفسه ، وحد غير معترف به — وفي
نسخة « معروف به » وفي أخرى « معوق » — في فاعل العالم .

إلا لو قام عليه برهان .

(٥) وفي نسخة « الرابعة » .

(١) وفي نسخة « بقوله » .

(٢) وفي نسخة بدون عبارة « وصانعه » .

(٣) وفي نسخة « صنعه » .

أو صح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب .
وذلك أنا نشاهد الأشياء الفاعلة - وفي نسخة « الفاسلة » -
المؤثرة ، صنفين :

صنف : لا يفعل إلا شيئاً واحداً فقط ، وذلك بالذات :
مثل الحرارة تفعل حرارة - وفي نسخة « الحرارة » -
والبرودة تفعل برودة - وفي نسخة « البرودة » - .
وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع .
والصنف الثاني - وفي نسخة « والثاني » - أشياء لها أن تفعل
الشيء في وقت ، وتفعل ضده في وقت آخر .
وهذه هي التي تسميها - وفي نسخة بدون عبارة « تسميها » -
مريدة ومختارة .

وهذه إنما تفعل عن علم وروية - وفي نسخة « ورؤية » - .
والفاعل الأول سبحانه ممتزج عن الوصف بأحد هذين الفعلين
على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة .
وذلك أن المختار والمريد ، هو الذي ينقصه المراد .
والله سبحانه لا ينقصه شيء يريد^(١) .

(١) تبرير لنفي الإرادة عن الله ، من وجهة نظر الفلاسفة ، وهو كلام - فيما يبدو - غير وجيه ؛
لأنه يمكن أن يقال من وجهة نظر المتكلمين :
إن اقتضاء ذات الله للعالم - بناء على منحكم - يلزمه أن يقال : إن المقتضى ينقصه المقتضى ،
والملزوم ينقصه اللازم ، ولو لم يكن ينقصه لما اقتضاء واستلزمه .
فإن قيل : قد اقتضاء واستلزمه ، لا لصالح لنقصه وإنما لصالح غيره .
أمكن أن يقال : وهل رعاية صالح الغير أكل به ؟ أم ليست بأكل ؟
فإن قيل : ليست بأكل ، فقد كابر .
وأن قيل : أكل به ، فقد لزمه مثل ما ألزم المتكلمين .

• • •

وكذلك يقال في المختار والاختيار :
فإذا قال الفلاسفة : المختار هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه .
أمكن أن يقال لهم : إن المقتضى والمستلزم إنما يقتضى ما تكل به نفسه ، ولو لم يكن اللازم
والمقتضى ضروريين ، لما استلزمهما واقتضاهما ، فهما أفضل له ، وأول به من غيرهما ، ومن عندهما .

والمختار هو الذى يختار أحد الأفضلين لنفسه . والله لا يعوزه حالة فاضلة .

والمريد هو الذى إذا حصل المراد ، كفت إرادته .
وبالجمله فالإرادة - وفى نسخة « فأرادته » - هى انفعال
وتغير^(١) ، والله سبحانه منزّه عن الانفعال والتغير .

* * *

وكذلك هو أكثر تنزيهاً عن الفعل الطبيعى ؛ لأن فعل
الشيء الطبيعى هو ضرورى فى جوهره ، وليس ضرورياً
- وفى نسخة « بضرورى » - فى جوهر المريد ، ولكنه من تتمته .

وأيضاً فإن الفعل الطبيعى ليس يكون عن - وفى نسخة « من »
وفى أخرى « غير » ، علم - وفى نسخة « علم الله » - .

والله تعالى قد برهن - وفى نسخة « تبرهن » - أن فعله صادر
عن علم .

فالجبهة التى بها صار الله فاعلاً - وفى نسخة بزيادة « مريداً » -

ليس بيناً فى هذا الموضع - وفى نسخة « هذه المواضع » - إذ كان
لا نظير - وفى نسخة « تغير » - لإرادته فى الشاهد .

فكيف يقال : إنه لا يفهم من الفاعل إلا ما يفعل عن روية
- وفى نسخة « رؤية » - واختيار ، ويجعل هذا الحد له مطرداً فى
الشاهد والغائب .

والفلاسفة لا يعترفون باطراد هذا الحد - وفي نسخة بزيادة
 « له » - فيلزمهم إذا نفوا هذا الحد من الفاعل الأول ، أن ينفوا عنه
 للفعل .

هذا بين بنفسه .

وقائل هذا ، هو الملبس لا الفلاسفة ؛ فإن الملبس هو الذى
 يقصد التغليب - وفي نسخة « الغلط » - لا الحق .

وإذا أخطأ فى الحق فليس يقال فيه : إنه ملبس .

والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير
 ملبسين - وفي نسخة « ملبس » - أصلاً .

ولا فرق .

بين من يقول : إن الله تعالى يريد بإرادة لا تشبه - وفي نسخة
 « تشبيه » - إرادة البشر .

وبين من يقول : إن الله عالم بعلم لا يشبه علم البشر .

وإنه كما لا تدرك كيفية علمه ، كذلك لا تدرك كيفية
 إرادته .

[٦٤] - قال أبو حامد - وفي نسخة « قلت أبو حامد » - :

ولنحقق كل - وفي نسخة « وجه كل » - واحد من هذه الوجوه الثلاثة ،
 مع خيالهم فى دفعه :

أما الأول

ف نقول : الفاعل عبارة عن مصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل ، على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد .

وعندكم - وفي نسخة « وعندهم » - أن العالم من الله تعالى ، كالمعلول من العلة ، يلزم - وفي نسخة « لزم » - لزوماً ضرورياً لا يتصور من الله تعالى دفعه ، لزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس .

إلى قوله : فإن - وفي نسخة « بأن » - كل ذلك صادر منه - وفي نسخة « عنه » - وهذا - وفي نسخة « وهو » - محال .

[٦٤] - قلت : حاصل هذا القول أمران اثنان - وفي نسخة بدون كلمة « اثنان » - .

أحدهما : أنه لا يعد في الأسباب الفاعلة إلا من فعل - وفي نسخة « يفعل » - بروية - وفي نسخة « برؤية » - واختيار .

فإن فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد في الأسباب الفاعلة .

والثاني : أن الجهة التي بها يرون أن العالم صادر عن الله تعالى ، هي مثل لزوم الظل للشخص ، والضياء للشمس ، والهوى إلى أسفل ، للحجر .

وهذا ليس يسمى فعلا ؛ لأن الفعل غير منفصل من الفاعل .
قلت : وهذا كله كذب .

وذلك أن الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة :
الفاعل . والمادة . والصورة . والغاية .

وأن الفاعل هو الذى يخرج غيره :

من القوة إلى الفعل .

ومن العدم إلى الوجود .

وأن هذا الإخراج ، ربما .

كان عن روية - وفي نسخة « روية » - واختيار .

وربما كان بالطبع .

وأنهم ليس يسمون الشخص ، بفعله لظله ، فاعلا ؛ إلا مجازاً ؛ لأنه غير منفصل عنه .

والفاعل ينفصل عن المفعول باتفاق .

وهم يعتقدون أن البارئ سبحانه منفصل عن العالم .

فليس هو عندهم من هذا الجنس .

ولا هو أيضاً فاعل ، بمعنى الفاعل الذى فى الشاهد ، لا ذو

الاختيار ، ولا غير ذى - وفي نسخة « ذو » - الاختيار .

بل هو فاعل هذه الأسباب ، مخرج الكل - وفي نسخة « لكل »

وفي أخرى بدونها - من العدم إلى الوجود ، وحافظه على وجه

أتم وأشرف مما هو فى الفاعلات المشاهدة .

فلا يلزمهم شيء من هذا الاعتراض ؛ وذلك أنهم يرون :

أن فعله صادر عن علم .

ومن غير ضرورة داعية إليه ، لا من ذاته ، ولا لشيء من

خارج ؛ بل لمكان فضله وجوده .

وهو ضرورة مريد مختار ، فى أعلى مراتب المريدین المختارين ؛

إذ لا يلحقه النقص الذى يلحق المريد فى الشاهد .

وهذا هو نص - وفي نسخة « وهذا كله نص » - كلام الحكيم^(١)
إمام القوم ، في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة :

[إن قوماً قالوا : كيف أبدع الله العالم لا من شيء ؟ وفعله - وفي نسخة « وجعله » - شيئاً لا من شيء ؟

قلنا : في جواب ذلك إن الفاعل لا يخلو من أن تكون قوته ،
كنحو قدرته ، وقدرته - وفي نسخة « وإرادته » وفي أخرى
« وقدره » - كنحو إرادته .

وإرادته كنحو حكمته .

أو تكون القوة أضعف من القدرة .

والقدرة أضعف من الإرادة .

والإرادة أضعف من الحكمة .

فإن كانت بعض هذه القوى ، أضعف من بعض ، فالعلة
الأولى لا محالة ليس بينها وبيننا - وفي نسخة « بيننا وبينها » وفي
أخرى « بينهما وبيننا » - فرق .

وقد لزمها النقص كما لزمنا . وهذا قبيح جداً .

أو يكون كل واحد من هذه القوى في غاية التمام .

متى أراد ، قدر .

(١) ابن رشد لا ينصب نفسه مدافعاً عن ابن سينا والفارابي وحدهما ، وإنما هو يرى أن الفزائ قد
هاجم بين من هاجم ، أرسطو ، بل إن الفزائ حين هاجم الفارابي وابن سينا قد هاجمهما باعتبارهما ممثلين
لأرسطو .

وأرسطو أغل على ابن رشد من الفارابي وابن سينا ؛ ولذلك حين يختلف الفارابي أو ابن سينا مع أرسطو ،
تجد ابن رشد يناصر الفزائ على الفارابي ، أو ابن سينا ، لا حياً في الفزائ ، ولكن لأن وجهة نظره في
هذه الحال تلتق مع أرسطو الذي هو أحب مخلوق إليه في عالم الفلسفة .

ومتى قدر ، قوى .

وكلها بغاية الحكمة .

فقد وجد يفعل ما يشاء - وفي نسخة « شاء » - كما يشاء - وفي نسخة « شاء » - من لا شيء^(١) .

ولما يتعجب من هذا النقص الذى فينا] .

وقال :

[كل ما فى هذا العالم فإِنما هو مربوط بالقوة التى فيه من الله تعالى .

ولولا تلك القوة التى للأشياء لم تثبت طرفة عين] .

قلت : الموجود المركب ضربان :

ضربٌ ، التركيب فيه - وفي نسخة بلون عبارة « فيه » - معنى زائد على وجود المركبات .

وضربٌ ، وجود المركبات فى تركيبها ، مثل وجود المادة مع الصورة .

وهذا النحو من الموجودات ليس يوجد فى العقل تقدم وجودها على التركيب ، بل التركيب هو علة الوجود ، وهو متقدم على الوجود .

فإن كان الأول سبحانه علة تركيب - وفي نسخة « تركيب » - أجزاء العالم التى وجودها فى التركيب ، فهو علة وجودها ولا بد .

(١) هذا واضح فى إمكان خلق الشيء من لا شيء . لكن أنظر ما سبق لابن رشد فى هذا الصدد .

وكل من هو علة وجود شيء ما ، فهو فاعل له .

هكذا ينبغي أن يفهم الأمر على مذهب القوم ، إن صح
عند الناظر مذهبهم .

[٦٥] — قال أبو حامد : يجيب عن الفلاسفة :

فإن قيل : كل موجود ليس بواجب — وفي نسخة « واجب » — الوجود بذاته ،
بل هو موجود بغيره .

فلما نسمى ذلك — وفي نسخة « إنما ذلك » وفي أخرى « وإنما يسمى ذلك »
— الشيء — وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى بدونها — مفعولا .
ونسى سببه فاعلا .

ولا نبالي كان السبب فاعلا بالطبع .

أو بالإرادة — وفي نسخة بدون عبارة « أو بالإرادة » —

كما أنكم لا تبالون : أنه كان فاعلا بآلة ، أو بغير آلة .

إلى قوله : كقولنا : فعل وما — وفي نسخة « فعل ما » — فعل .

[٦٥] — قلت: حاصل هذا الكلام — وفي نسخة بزيادة « له » —

جوابان :

أحدهما : أن كل ما كان واجبا بغيره ، فهو مفعول للواجب
— وفي نسخة « الواجب » — بذاته .

وهذا الجواب معترض — وفي نسخة « معترضا » — لأن الواجب
بغيره ، ليس يلزم أن يكون الذى به وجب وجوده ، فاعلا .

إلا أن يطلق - وفي نسخة « ينطلق » - عليه حقيقة الفاعل ، وهو المخرج من القوة إلى الفعل .

وأما الجواب الثانى : وهو أن اسم الفاعل كالجنس .

لما - وفي نسخة « لا » - يفعل بالاختيار والروية .

ولما - وفي نسخة « ولا » - يفعل بالطبع .

فهو كلام صحيح ، ويدل عليه ما حددنا به - وفي نسخة « مأخذه » - اسم الفاعل .

لكن هذا الكلام يوهم أن الفلاسفة لا يرون أنه مريد .

وهذه القسمة - وفي نسخة « التسمية » وفي أخرى « المقدمة » - غير معروفة بنفسها .

أعنى أن كل موجود :

إما أن يكون واجب الوجود بذاته .

أوموجوداً بغيره .

[٦٦] - قال أبو حامد : راداً - وفي نسخة « ردأ » - على الفلاسفة

قلنا : هذه التسمية فاسدة : فلإنا ليس - وفي نسخة « فاسدة ولا » وفي أخرى

« فاسدة فلا » - وفي رابعة « فلإنا » - نسمى - وفي نسخة « يجوز أن نسمى » وفي أخرى « فلإنا » -

كل سبب بأى وجه كان ، فاعلا .

ولا كل مسبب ، مفعولا .

ولو كان كذلك - وفي نسخة « ذلك » - لما صح أن يقال :

إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » -

الجُمام ، لا فعل له ، وإنما الفعل للحيوان .

وهذا - وفي نسخة « وهذه » - من الكلمات المشهورة الصادقة .

[٦٦] - قلت :

أما قوله : إنه - وفي نسخة بدون عبارة « إنه » - ليس يسمى كل سبب فاعلا ، فحق .

وأما احتجاجه على ذلك بأن الجُمام لا يسمى فاعلا ، فكذب ؛ لأن الجُمام إذا ننى عنه الفعل ، فإنما يننى عنه الفعل .

الذى يكون عن العقل والإرادة .

لا الفعل - وفي نسخة « لعقل » - المطلق .

إذ نجد لبعض - وفي نسخة « بعض » - الجُمادات - وفي نسخة « الوجودات » وفي أخرى « الموجودات » وفي رابعة « الموجودات الجُمادات » - الحادثة لإيجادات - وفي نسخة بدون عبارة « الحادثة لإيجادات » - تخرج أمثالها من القوة إلى الفعل .

مثل النار التي - وفي نسخة بدون كلمة « التي » - تقلب - وفي نسخة « تغلب » - كل رطب ويابس ، ناراً أخرى مثلها ؛ وذلك بأن تخرجها عن الشيء الذى هى فيه بالقوة إلى الفعل .

ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد لقبول فعل - وفي نسخة « قوة » - النار فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » - فليس - وفي نسخة « فليست » - النار فاعلة - وفي نسخة « فاعلا » - فيه ، مثلها .

وهم يجحدون - وفي نسخة « يجدون » وفي أخرى « يجوزون » - أن تكون النار فاعلة وستأتى هذه المسألة .

وأيضاً فلا يشك أحد أن في أبدان الحيوان قوى طبيعية تصير
الغذاء جزءاً من المتغذى .

وبالحملة : تدبر بدن - وفي نسخة « تدبرون » - الحيوان
تدبيراً ، لو توهمناه مرتفعاً لهلك الحيوان ، كما يقول جالينوس .
وبهذا التدبير نسميه حيناً .

وبعدم هذه القوى فيه ، يسمى - وفي نسخة « نسمى » - ميتاً .

* * *

[٦٧] - ثم قال :

فإن سمى الجماد فاعلاً ، فبالاستعارة - وفي نسخة « فباستعارة » - كما قد
- وفي نسخة بدون كلمة « قد » - يسمى طالباً مريداً ، على سبيل المجاز - وفي
نسخة بدون عبارة « على سبيل المجاز » -

* * *

٦٧ - قلت : أما - وفي نسخة بدون كلمة « أما » - إذا
تسمى فاعلاً ، يراد به أنه - وفي نسخة « أن » - يفعل فعل المريد ،
فهو مجاز ، كما إذا قيل :
إنه يطلب .

وإنه - وفي نسخة « فإنه » - مريد - وفي نسخة « يريد » - .
وأما إذا أريد به أنه يخرج غيره من القوة إلى الفعل ، فهو
فاعل حقيقة بالمعنى التام .

* * *

[٦٨] - ثم قال :

وأما قولكم : إن قولنا : فعل ، عام - وفي نسخة « علم » - وينقسم :
إلى ما هو بالطبع .
وإلى ما هو بالإرادة .
غير مسلم .

وهو كقول القائل : قولنا : أراد - وفي نسخة « يريد » - عام - وينقسم :
إلى يريد - وفي نسخة « من يريد » - مع العلم بالمراد .
وإلى من يريد ، ولا يعلم ما يريد .
وهو فاسد ؛ إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة ، فكذلك الفعل يتضمن
الإرادة بالضرورة .

* * *

[٦٨] - قلت : أما قولهم : إن الفاعل ينقسم :

إلى يريد .

وإلى غير يريد .

فحق ؛ ويدل عليه حد الفاعل

وأما تشبيه إياه بقسمة - وفي نسخة بقسم » - الإرادة :

إلى ما يكون بعلم .

وبغير علم .

فباطل ؛ لأن الفعل بالإرادة يؤخذ - وفي نسخة « يوجد » - في
حد العالم - وفي نسخة « والعالم » وفي أخرى « الفاعل » وفي رابعة
« العلم » - فكانت القسمة هدراً .

وأما قسمة الفعل - وفي نسخة « العلم » - فليس يتضمن العلم ؛
إذ قد يخرج من العدم إلى الوجود غيره ، مَنْ لا علم له .
وهذا بين ، ولذلك قال العلماء ، في قوله تعالى :
(جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ) .
إنه استعارة - وفي نسخة بدون عبارة « ولذلك » . . . استعارة » - .

[٦٩] - ثم قال :

وأما قولكم : إن قولنا : فعل بالطبع ، ليس بنقص - وفي نسخة « نقص » -
للأول ، فليس كذلك ؛ فإنه نقص له من حيث الحقيقة ، ولكن - وفي نسخة
« ولكنه » - لا يسبق إلى الفهم - وفي نسخة « الوهم » - التناقض - وفي نسخة
« النقص » - ولا يشتد نفور الطبع عنه ؛ لأنه يبنى مجازاً .

فإنه لما أن كان سبباً بوجه ما ،

والفاعل أيضاً سبب .

سمى فعلاً - وفي نسخة « فاعلاً » - مجازاً .

وإذا قيل - وفي نسخة « قال » - فَعَمَلٌ بِالْإِخْتِيَارِ ، فهو تكرير على التحقيق ،
كقوله : أراد ، وهو عالم بما أراده - وفي نسخة « بالإرادة » -

(٦٩) - قلت : هذا كلام لا يشك أحد في خطئه ؛ فإن
ما أخرج غيره من العدم إلى الوجود ، أى فعل - وفي نسخة بدون
كلمة « فعل » - فيه شيئاً ، لا يقال فيه : إنه فاعل ، بمعنى
التشبيه بغيره - وفي نسخة « لغيره » - بل هو فاعل بالحقيقة
لكون حد الفاعل منطبقاً عليه .

وقسمة الفاعل :

إلى ما يفعل بطبعه .

وإلى ما يفعل باختياره .

ليس بقسمة اسم مشترك ، وإنما هي قسمة جنس .

ولكان هذا ، كان قول القائل : الفاعل فاعلان :

فاعل — وفي نسخة يكون كلمة « فاعل » — بالطبع .

وفاعل بالإرادة .

قسمة صحيحة ؛ إذ المخرج من القوة إلى الفعل غيره ، ينقسم

إلى هذين القسمين .

* * *

[٧٠] — قال أبو حامد :

إلا أنه لما تصور أن :

يقال : فعل ، وهو مجاز

ويقال : فعل ، وهو حقيقة .

لم تنفر — وفي نسخة « يتنفر » — النفس عن قوله :

فعل بالاختيار .

وكان معناه : فعل فعلاً حقيقياً ، لا مجازاً .

كقول القائل :

تكلم بلسانه .

ونظر — وفي نسخة « نظر » وفي أخرى « ونظره » — بعينه .

فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازاً .

والكلام في تحريك الرأس واليد مجازاً — وفي نسخة بدون كلمة « مجازاً » —

إذ — وفي نسخة « حتى » — يقال : قال برأسه . أى نعم . ولم يستطع أن

يقال :

قال بلسانه .

ونظر بعينه .

ويكون معناه نبي احتمال المجاز .

فهذه — وفي نسخة « فهذا » — مزلة القدم — وفي نسخة بدونها ، وفي أخرى

« الأقدام » —

فليتنبه — وفي نسخة « وليتنبه » — لحل انخداع هؤلاء الأغبياء .

* * *

[٧٠] — قلت : هذه — وفي نسخة « هذا » — مزلة ، ممن ينسب

إلى العلم — وفي نسخة « العلا » — أن يأتي بمثل هذا التشبيه الباطل ،

والعلة الكاذبة ، في كون النفوس مستشعة — وفي نسخة « متشعبة »

وفي أخرى « متشبهة » — لقسمة — وفي نسخة « بقسمة » — الفعل :

إلى الطبع .

وإلى الإرادة .

فإن أحداً لا يقول :

نظر بعينه وبغير — وفي نسخة « ويريد » — عينه :

وهو — وفي نسخة « وهو أن » — يعتقد أن هذه قسمة للنظر ،

وإنما يقول :

نظر بعينه .

تقريراً - وفي نسخة « تقديرًا » وفي أخرى « تقدير » - للنظر
الحقيقي ، وتبعيداً - وفي نسخة « وتبعداً » - له من أن يفهم منه النظر
الحجازي ؛ ولذلك قد يرى العقل أنه إذا فهم من رآه أنه المعنى
الحقيقي من أول الأمر أن تقييده النظر بالعين قريب - وفي نسخة
« قريباً » - من أن يكون هدرًا .

وأما إذا قال :

فعل بطبعه .

وفعل باختياره .

فلا يختلف أحد من العقلاء أن هذه قسمة للفعل - وفي
نسخة « للعقل » - .

ولو كان قوله :

فعل بإرادته - وفي نسخة « بلسانه » - .

مثل قوله :

نظر بعينه .

لكان قوله :

فعل بطبعه .

محاذراً .

والفاعل بالطبع أثبت فعلاً في المشهور من الفاعل بالإرادة ؛
لأن الفاعل بالطبع لا يخل بفعله ، وهو يفعل دائماً .

والفاعل بالإرادة ليس كذلك .

ولذلك - وفي نسخة « ولذلك ليس » - لخصومهم أن يعكسوا

عليهم ، فيقولوا : - وفي نسخة « فيقولون » - بل قوله :

فعل بطبعه .

هو مثل قوله :

نظر بعينه .

وقوله :

فعل بإرادته .

مجاز - وفي نسخة « مجازاً » - سيما على مذهب الأشعرية
الذين يرون أن الإنسان ليس له اكتساب ، ولا له فعل مؤثر في
الموجودات .

فإن كان الفاعل الذى فى الشاهد هكذا ، فن أين ، ليت
شعرى ، قيل : إن رسم الفاعل الحقيقى فى الغائب - وفى نسخة
« الغالب » - هو أن يكون عن علم وإرادة .

* * *

[٧١] - قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة .

فإن قيل : تسمية - وفى نسخة « اسم » - الفاعل فاعلاً - وفى نسخة بدون
كلمة « فاعلاً » - إنما يعرف من اللغة ، إلى قوله :

فإن قلتم : إن ذلك كله - وفى نسخة « كل ذلك » - مجاز ، كنتم متحكمين
فيه من غير مستند .

* * *

[٧١] - قلت : حاصل هذا القول هو احتجاج مشهور ،

وهو أن العرب تسمى من يؤثر فى الشيء ، وإن لم يكن له
اختيار ، فاعلاً حقيقياً ، لا مجاز .

فهو جواب جليل ، فلا يعتبر فى الجواب .

* * *

[٧٢] -- قال أبو حامد : مجيباً لهم :

والجواب أن كل ذلك بطريق المجاز . وإنما الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة والدليل عليه أنا -- وفي نسخة « أنه » وفي أخرى « أن » -- لو فرضنا حادثاً توقف في حصوله على أمرين :

أحدهما : إرادى

والآخر : غير إرادى .

أضاف -- وفي نسخة « لأضاف » -- العقل الفعل إلى الإرادى -- وفي نسخة « الإرادة » --

فكذلك -- وفي نسخة « وكذا » -- اللغة .

فإن من أتى إنساناً في نار ، فات ، يقال :

هو القاتل ، دون النار .

حتى إذا قيل : ما قتله إلا فلان ، صدق قائله -- وفي نسخة « قوله » --

إلى قوله : لم يكن صانعاً ، ولا فاعلاً ، إلا مجازاً .

* * *

[٧٢] -- قلت : هذا الجواب هو من أفعال البطالين -- وفي

نسخة « المطالبين » -- الذين ينتقلون من تغليط إلى تغليط .

وأبو حامد أعظم مقاماً من هذا .

ولكن لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب لينبئ عن

نفسه الظنة -- وفي نسخة « الظن » -- بأنه يرى رأى الحكماء .

وذلك أن الفعل ليس ينسبه أحد إلى الآلة ، وإنما ينسبه إلى

المحرك الأول .

والذى قتل بالنار ، هو الفاعل بالحقيقة .

والنار هي آلة القتل .

ومن أحرقت النار ، من غير أن يكون لإنسان - وفي نسخة
« الإنسان » - في ذلك اختيار ، ليس يقول أحد :

إنه أحرقت النار مجازاً .

فوجه التغليب في هذا أنه احتج .

بما يصدق مركباً ، على ما هو بسيط ، ومفرد غير مركب .

وهو من مواضع السوفسطائيين مثل من يقول في الزنجي :

إنه أبيض الأسنان .

فهو - وفي نسخة « فهذا » وفي أخرى « فإنه » - أبيض
بإطلاق .

والفلاسفة لا يقولون :

إن الله تعالى ليس مريداً بإطلاق ؛ لأنه - وفي نسخة بدون

عبارة « لأنه » - فاعل بعلم ، وعن علم . وفاعل أفضل الفعلين
المتقابلين ، مع أن كليهما ممكن ، وإنما يقولون :

إنه ليس مريداً بالإرادة الإنسانية .

* * *

[٧٣] - قال أبو حامد : مجابياً عن الفلاسفة :

فإن قيل : نحن نعني بكون الله تعالى فاعلاً .

أنه سبب لوجود كل موجود سواه .

وأن العالم قوامه به .

ولولا وجود البارئ تعالى ، لما تصور وجود العالم

إلى قوله : فلا مشاحة في الأسماء - وفي نسخة « في الاسم » - بعد ظهور

المعنى .

* * *

[٧٣] - قلت : حاصله : تسليم القول لخصومهم ؛ - وفي نسخة « لخصومكم » - .

أن الله تعالى ليس هو فاعلا ، وإنما هو سبب من الأسباب التي لا يتم الشيء إلا به .

وهو جواب رديء ؛ لأنه يلزم الفلاسفة منه أن يكون الأول مبدأ على طريق الصورة للكل ، على جهة ما النفس مبدأ للجسد . وهذا ليس يقوله أحد منهم .

* * *

[٧٤] - ثم قال أبو حامد مجيباً لهم :

قلنا : غرضنا : أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً .

وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة .

وقد نفيت - وفي نسخة « تقدم » - حقيقة معنى الفعل ...

إلى قوله : ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا - وفي نسخة بدون كلمة

« هذا » - التلييس فقط - وفي نسخة بدون كلمة « فقط » -

* * *

[٧٤] - قلت : أما هذا القول فلازم للفلاسفة ، لو كانوا

يقولون ما قولهم - وفي نسخة « بأقوالهم » وفي أخرى « ما يقول هو عنهم » - إياه ؛ وذلك أنه يلزمهم على هذا الوضع ، أن لا يكون للعالم فاعل :

لا بالطبع ، ولا بالإرادة .

ولا شيء هو فاعل بغير هذين التحوين .

فليس ما قاله كشافاً عن تلييسهم . وإنما التلييس - وفي نسخة

بزيادة « هو » - أنه ينسب إلى الفلاسفة ما ليس من قولهم .

* * *

(٧٥) — قال أبو حامد — وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

الوجه الثاني

في

إبطال ^(١) كون العالم فعلاً ^(٢) لله سبحانه
على أصلهم ^(٣)

بشرط — وفي نسخة « شرط » — في الفعل ، وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث
والعالم عندهم قديم ، وليس بحادث .
ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه .
وذلك لا يتصور في القديم ؛ إذ الموجود لا يمكن إيجاداً .
فلإذن — وفي نسخة « فإن » — شرط الفعل أن يكون حادثاً .
والعالم قديم عندهم .
فكيف يكون فعلاً لله تعالى ؟

[٧٥] — قلت : أما إن كان العالم قديماً بذاته — وفي نسخة
« لذاته » — وموجوداً لا من حيث هو متحرك ؛ لأن كل حركة
مؤلفة من أجزاء حادثة ، فليس له فاعل — وفي نسخة « فاعلاً » — أصلاً .
وأما إن كان قديماً بمعنى أنه في حدوث دائم ، وأنه ليس
لحدوثه أول ^(١) ، ولا منتهى ؛ فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق
باسم الإحداث ، من الذي أفاد الإحداث المنقطع .
وعلى هذه الجهة ؛ فالعالم محدث لله سبحانه . واسم الحدوث به
أولى ، من اسم القدم .

(١) وفي نسخة « إنكار » .

(٢) وفي نسخة « فد » .

(٣) وفي نسخة « على أصولهم » .

(٤) معاني الحدوث عند الفلاسفة .

وإنما سميت - وفي نسخة « تسميت » وفي أخرى « تسمية » -
الحكماء ، العالم قديماً ، تحفظاً من المحدث الذى هو من شئ ،
وفي زمان ، وبعد العدم .

* * *

[٧٦] - ثم قال - وفي نسخة « قال » وفي أخرى ، بدونهما - : مجيباً
عن الفلاسفة :

فلإن قيل : معنى الحادث - وفي نسخة « الحدث » - موجود بعد عدم ،
فلنبحث - وفي نسخة « فلنجنب » - أن - وفي نسخة « على أن » - الفاعل
- وفي نسخة « العالم » - إذا حدث أكان ؟ - وفي نسخة « كان » - الصادر
منه المتعلق به .

الوجود المجرد ؟

أو العدم المجرد ؟

أو كلاهما ؟

وباطل أن يقال : إن المتعلق به - وفي نسخة بزيادة « من حيث إنه حادث ،
ولا معنى لكونه حادثاً ، إلا أنه موجود بعد العدم ، والعدم لم يتعلق به » - العدم
السابق ، إذ لا تأثير للفاعل في العدم .

وباطل أن يقال : كلاهما ؛ إذ بآن

أن - وفي نسخة بدون عبارة « بآن أن » -

العدم لا يتعلق به أصلاً .

وأن العدم ، في كونه عدماً ، لا يحتاج إلى فاعل البتة .

فبقي أنه متعلق به من حيث إنه موجود ؛ فلإن - وفي نسخة « وإن » - الصادر
منه مجرد الوجود ، وأنه لا نسبة له - وفي نسخة « نسبة » وفي أخرى « ينسب » -
إليه إلا الوجود .

فلإن فرض الوجود دائماً ، فرضت النسبة دائماً .

وإذا دامت هذه النسبة ، كان المنسوب إليه أفضل - وفي نسخة « أفعل » -
وأدوم تأثيراً ؛ لأنه - وفي نسخة « لا أنه » وفي أخرى « إلا أنه » - لم يتعلق
العدم بالفاعل بحال - وفي نسخة « محال » -

فبقى أن يقال - وفي نسخة بدون عبارة « أن يقال » - إنه متعلق به من حيث
إنه حادث .

ولا معنى لكونه حادثاً إلا أنه موجود - وفي نسخة « وجود » - بعد عدم
- وفي نسخة « العدم » - .
والعدم لم يتعلق به .

* * *

[٧٦] - قلت : هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه
المسألة عن الفلاسفة^(١) ، وهو قول سفسطائي ؛ فإنه أسقط منه أحد
ما يقتضيه التقسيم الحاصر - وفي نسخة « الخاص » - .
وذلك أنه قال :

إن فعل الفاعل لا يخلو :

أن يتعلق من الحادث بالوجود .

أو بالعدم السابق له - وفي نسخة « لا » - .

ومن - وفي نسخة « من » - حيث هو عدم - وفي نسخة
« معدوم » - .

أو - وفي نسخة « أن » وفي أخرى « أن يتعلق » - بكلهما
جميعاً .

ومحال - وفي نسخة « والحال » - أن يتعلق بالعدم ؛ فإن الفاعل
لا يفعل عدماً .

(١) ابن سينا يجيب عن الفلاسفة بما لا يعجب ابن رشد .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - يستحيل أن يتعلق
بكليهما .

فقد بقي أنه إنما يتعلق بالوجود - وفي نسخة « بوجود » -
والإحداث ، ليس شيئاً غير تعلق الفعل بالوجود .

أعني أن فعل الفاعل إنما - وفي نسخة بدون كلمة « إنما » -
هو إيجاد .

فاستوى في ذلك .

الوجود المسبوق بعدم .

والوجود الغير - وفي نسخة « والوجود غير » وفي أخرى « ووجود
والإحداث ليس شيئاً غير تعلق الغير » - مسبوق - وفي نسخة
« المسبوق » - بعدم .

وجه الغلط في هذا القول أن فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود
إلا - وفي نسخة بدون كلمة « إلا » - في حال العدم ، وهو الوجود
الذي بالقوة .

ولا يتعلق بالوجود الذي بالفعل ، من حيث هو بالفعل ،
ولا بالعدم من حيث هو عدم . بل بالوجود الناقص الذي لحقه
العدم .

ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم ؛ لأن العدم ليس بفعل .

ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقارنه عدم لأن كل - وفي نسخة
بدون كلمة « كل » - ما كان من الوجود على كماله الآخر
- وفي نسخة بدون كلمة « الآخر » - فليس يحتاج .

إلى إيجاد - وفي نسخة « إيجاده » - .

ولا إلى موجد .

والوجود الذى يقارنه عدم لا يوجد إلا فى حال حدوث المحدث .

فلذلك - وفى نسخة « فكذاك » - لا ينفك من هذا الشك إلا أن ينزل أن العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم - وفى نسخة « بوجود عدم » - وفى أخرى « بوجود وعدم » - ولا يزال بعد يقترن به - وفى نسخة بدون عبارة « به » - كالحال فى وجود الحركة ، وذلك أنها دائماً تحتاج إلى المحرك .

والمحققون من الفلاسفة^(١) يعتقدون أن هذه هى حال العالم الأعلى مع البارئ سبحانه ، فضلاً عما دون العالم العلوى .

وهذا تفارق المخلوقات المصنوعات - وفى نسخة « والمصنوعات » - فإن المصنوعات إذا وجدت لا - وفى نسخة بدون كلمة « لا » - يقترن بها عدم تحتاج من أجله إلى فاعل به - وفى نسخة « بها » - يستمر وجودها .

[٧٧] - قال أبو حامد :

وأما قولكم :

إن الموجود لا يمكن لإيجاده :

إن عنيتم به - وفى نسخة بدون عبارة « به » - أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحيح .

(١) من هم المحققون من الفلاسفة فى نظر ابن رشد ؟

وإن عنيتم به أنه في حال كونه موجوداً ، لا يكون موجداً

فقد بينا أنه لا — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — يكون موجداً — وفي نسخة « موجوداً » — إلا — وفي نسخة بدون كلمة « إلا » — في حال كونه موجوداً ، لا في حال كونه معدوماً .

فإنه إنما يكون الشيء — وفي نسخة بدون كلمة « الشيء » — موجوداً — وفي نسخة « موجداً » — إذا كان الفاعل له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — موجداً . ولا يكون الفاعل موجداً له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — في حال العدم ، بل في حال وجود الشيء منه .

والإيجاد مقارن .

لكون الفاعل موجداً .

وكون المفعول موجداً .

لأنه ^(١) عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجد .

وكل ذلك مع الوجود لا قبله .

فإذن لا إيجاد إلا للموجود ، إن — وفي نسخة « وإن » — كان المراد بالإيجاد النسبة التي بها :

يكون الفاعل موجداً .

والمفعول موجداً .

• • •

قالوا : ولهذا — وفي نسخة « وبهذا » — قضينا بأن — وفي نسخة « أن » — العالم فعل الله وفي نسخة « لله » — تعالى أزلاً وأبداً .

وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له — وفي نسخة « له به » — لأن المرتبط بالفاعل الوجود .

فإن — وفي نسخة « فإذا » — دام الارتباط ، دام الوجود .

(١) أي الإيجاد .

وإن انقطع انقطع .

لا كما تخيلتموه من أن البارئ تعالى ، لو قدر عنده ، لبقى العالم ؛ إذ ظننتم أنه كالبناء مع البناء ؛ فانه يتعلم ويبقى البناء ؛ فلن بقاء البناء ليس هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - بالبناء - وفي نسخة « بالباقي » - بل هو باليوسة المسكة لتركيبه ؛ إذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة ، كالماء مثلاً ، لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه .

• • •

[٧٧] - قلت : ولعل العالم بهذه الصفة .

وبالجملة : فلا يصح هذا القول ، وهو أن يكون الإيجاد من الفاعل الموجد ، يتعلق بالموجود ، من جهة ما هو موجود بالفعل ، الذى ليس فيه نقص أصلاً . ولا قوة من القوى .

إلا - وفي نسخة « لا » - أن يتوهم أن جوهر الموجود هو فى كونه موجداً ؛ فإن الموجد المفعول ، لا يكون موجداً - وفي نسخة « موجداً » - إلا بموجد فاعل .

فإن كان كونه موجداً عن موجد - وفي نسخة « موجداً » - أمراً زائداً على جوهره ، لم يلزم أن يبطل الوجود إذا بطلت هذه النسبة التى بين الموجد الفاعل ، والموجد المفعول .

وإن لم يكن أمراً زائداً ، بل كان جوهره فى الإضافة ، أعنى فى كونه موجداً ، صح ما - وفي نسخة « موجداً فتح باب » - يقوله ابن سينا .

وهذا لا يصح فى العالم ؛ لأن العالم ليس موجوداً فى باب الإضافة . وإنما هو موجود فى باب الجوهر . والإضافة عارضة له . ولعل هذا الذى قاله ابن سينا هو صحيح فى صور الأجرام

الساوية مع ما تدركه من الصور المفارقة للمواد ؛ فإن الفلاسفة يزعمون ذلك ؛ لأنه — وفي نسخة « لا » — قد تبين أن ههنا — وفي نسخة « هنا » — صوراً مفارقة للمواد ، وجودها — وفي نسخة « ووجودها » — هو تصورها — وفي نسخة « بصورها » — .

وأن العلم إنما غاير المعلوم ههنا ، من قبل أن المعلوم هو في مادة .

[٧٨] — قال أبو حامد ، مجيباً للفلاسفة :

والجواب أن الفعل يتعلق بالفاعل — وفي نسخة « بالمفعول » — من حيث حدوثه .

لا من حيث عدمه السابق .

ولا من حيث كونه موجوداً فقط .

فإنه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا ، وهو موجود . بل يتعلق — وفي نسخة « فيتعلق » — به في حال حدوثه ، من حيث إنه حدث وخروج من العدم إلى الوجود .

فإن نفي منه معنى الحدوث ، لم يعقل كونه فعلاً ، ولا تعلقه — وفي نسخة « يعقله » — بالفاعل .

وقولكم : إن كونه حادثاً يرجع إلى كونه مسبوقاً بالعدم .

وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل .

فهو كذلك ، ولكنه — وفي نسخة « لكنه » — شرط في كون الوجود — وفي نسخة « وجود » — فعل الفاعل ، أعني كونه مسبوقاً بالعدم .

فالوجود الذي ليس مسبوقاً بعدم ، بل هو دائم لا يصلح لأن — وفي نسخة « أن » — يكون فعلاً لفاعل — وفي نسخة « للفاعل » — .

وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلاً ، ينبغي أن يكون بفعل الفاعل .
 فإن ذات الفاعل وقدرته ، وإرادته ، وعلمه ، شرط في كونه فاعلاً - وفي
 نسخة بدون كلمة « فاعلاً » - وليس ذلك من أثر - وفي نسخة « آثار » -
 الفاعل - وفي نسخة « المفعول » -

ولكن لا يعقل فعل إلا من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - موجود ،
 فكان وجود الفاعل - وفي نسخة « فإن كان الفاعل » - شرطاً - وفي نسخة بدون
 كلمة « شرطاً » - وإرادته ، وقدرته ، وعلمه - وفي نسخة بزيادة « شرطاً » -
 ليكون فاعلاً ، وإن لم يكن من أثر الفاعل .

• • •

[٧٨] - قلت : هذا الكلام كله صحيح ، فإن فعل الفاعل
 إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك .

والحركة من الوجود - وفي نسخة « بالوجود » - الذى بالقوة ،
 إلى الوجود الذى بالفعل ، هى التى - وفي نسخة بدون عبارة « هى
 التى » - وفي أخرى بدون كلمة « هى » - تسمى حدوثاً .

وكما قال : العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن
 المحرك ، وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم ، إذا لم يتعلق به
 فعل الفاعل ، أن يتعلق بضده ، كما ألزم ابن سينا .

لكن الفلاسفة تزعم أن من الموجودات - وفي نسخة « الموجود » -
 ما فصولها الجوهرية في الحركة ، كالرياح وغير ذلك .

وإنما - وفي نسخة « و » - السموات وما دونها هى - وفي نسخة
 بدون كلمة « هى » - من هذا الجنس من الموجودات التى وجودها
 في الحركة .

وإذا كان ذلك كذلك - وفي نسخة بدون عبارة
 « كذلك » - فهى في حدوث دائم لم يزل ، ولا يزال .

وعلى هذا ، فكما أن الموجود الأزلئ أحق بالوجود من الغير الأزلئ .
كذلك ما كان حدوثه أزلئاً أولى باسم الحادث ، مما حدوثه
في وقت ما .

ولولا كون العالم بهذه - وفي نسخة « بهذا » - الصفة ، أعنى
أن جوهره في الحركة ، لم يحتج العالم بعد وجوده إلى البارئ
سبحانه ، كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد تمامه والقراغ
منه ، إلا - وفي نسخة « وإلا » - لو كان العالم من باب المضاف ،
كما رام ابن سينا أن يبينه - وفي نسخة « يثبت » - في القول المتقدم .
وقد قلنا نحن : إن ما - وفي نسخة « من ما » وفي أخرى « من » -
رام منهم - وفي نسخة « من » - ذلك ، هو صادق على صور
الأجرام السماوية .

وإن كان هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » - هكذا ،
فالعالم مفتقر - وفي نسخة « يفتقر » - إلى حضور الفاعل له - وفي
نسخة بدون عبارة « له » وفي أخرى « الفاعل لا » - في حال
وجوده ، من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعاً ، أعنى :
لكون جوهر العالم ، كائناً في الحركة .

وكون - وفي نسخة « وكونه » - صورته التي بها قوامه ، ووجوده
من طبيعة المضاف ، لا من طبيعة الكيف ، أعنى الهيئات
والمملكات المعدودة في باب الكيف .

فإن كل ما كانت صورته داخلية في هذا الجنس ، ومعدودة
- وفي نسخة « معدودة » - فيه ، فهو إذا وجد ، وفرغ وجوده ،
مستغن عن - في نسخة « وجوده ممتنعاً فيه » وفي أخرى « وجوده
كان محتاجاً إلى » - الفاعل .

فهذا كله يحل لك هذا الاشتباه ، ويرفع - وفي نسخة « ورفع » - عنك الحيرة التي تنشأ للناس من - وفي نسخة « بين » - هذه الأقاويل المتضادة .

• • •

[٧٩] - قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : إن اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه ، فيلزم منه أن يكون الفعل .

حادثاً ، إن كان الفاعل حادثاً .

وقديماً إن كان قديماً .

وإن شرطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا - وفي نسخة « فهو » - محال ؛ إذ من حرك - وفي نسخة « يتحرك » وفي أخرى « تحرك » - اليد في قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد ، لا قبلها - وفي نسخة « قبله » - ولا بعدها - وفي نسخة « بعده » - إذ لو تحرك بعدها - وفي نسخة « بعده » - لكان اليد مع الماء قبل تنحيه ، في حيز - وفي نسخة « حين » - واحد .

ولو تحرك قبلها - وفي نسخة « قبله » - لانفصل الماء عن اليد ، وهو مع كونه معها - وفي نسخة « معه » - معلوله - وفي نسخة « معلولها » وفي أخرى « معلولا » - وفعل من جهته .

فإن فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة ، كانت حركة الماء أيضاً دائمة ، وهي مع دوامها معلولة ومفعولة ، ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام .

فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالى عز وجل .

• • •

[٧٩] - قلت : أما في الحركة مع المحرك فصحيح .

وأما في الموجود الساكن مع الموجد له .

أو فيما ليس شأنه أن يسكن أو يتحرك إن فرض موجوداً - وفي نسخة « موجدأ » - بهذه الصفة .

فغير صحيح .

فلتكن هذه النسبة إنما - وفي نسخة « إذا » - وجدت بين الفاعل والعالم - وفي نسخة « أو العالم » - من جهة ما هو متحرك .
وأما أن كل موجود يلزم أن يكون فعله مقارناً لوجوده ، فصحيح .

إلا أن يعرض للموجود أمر خارج عن الطبع .

أو عارض من - وفي نسخة « في » - العوارض .

وسواء كان الفعل طبيعياً - وفي نسخة « طبعياً » - .

أو إرادياً .

فانظر كيف وصفت الأشعرية موجوداً قديماً ، ومنعوا عليه الفعل - وفي نسخة بدون عبارة « طبعياً » . . عليه الفعل « - في وجوده القديم ، ثم أجازوه عليه ، حتى كان وجوده القديم انقسم إلى وجودين قديمين :

ماض .

ومستقبل .

وهذا كله عند الفلاسفة هوس وتخليط .

[٨٠] — قال أبو حامد: مجيباً للفلاسفة في القول المتقدم :

قلنا — وفي نسخة بدون عبارة « قلنا » — : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل ، بعد كون الفعل حادثاً ، كحركة الماء ؛ فإنها حادثة عن عدم . فجاز أن يكون فعلاً « ثم — وفي نسخة بدون كلمة « ثم » وفي أخرى « فعلاً الماء » — سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل ، أو مقارناً له .

ولأنما نحيل الفعل القديم ؛ فإن ما ليس حادثاً عن عدم ، فتسميته — وفي نسخة « فتمسيه » — فعلاً مجاز مجرد لا حقيقة له .

وأما المعلول مع العلة فيجوز :

أن يكونا حادثين .

وأن يكونا قديمين .

كما يقال : إن العلم القديم — وفي نسخة « العلة القديمة » — علة لكون القديم عالماً ، ولا كلام — وفي نسخة « الكلام » — فيه .

ولأنما الكلام فيما يسمى (فعلاً) .

ومعلول — وفي نسخة « وتعلق » — العلة لا يسمى [فعل العلة] إلا مجازاً .

بل — وفي نسخة « بل ما » — يسمى فعلاً بشرط — وفي نسخة « فشرطه » — أن يكون حادثاً عن عدم .

فإن تجوز متجوز بتسمية القديم الدائم الوجود ، فعلاً لغيره ، كان متجوزاً في الاستعارة .

وقولكم : لو قدرنا حركة الماء — وفي نسخة « الإصبع » — مع الإصبع قديمة — وفي نسخة « قديماً » — دائماً — وفي نسخة « دائماً » — لم تخرج حركة الماء عن كونها — وفي نسخة « كونه » — فعلاً .

تلييس ؛ لأن الإصبع — وفي نسخة « الإصباح » — لا فعل له ، ولأنما الفاعل ذو الإصبع ، وهو المرید — وفي نسخة « الموجد » — ولو قدرناه — وفي نسخة « قدر » — وفي أخرى « قدرنا » — قديماً ، لكانت حركة الإصبع — وفي نسخة

« الإصباح » - فعلا له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - من حيث إن كل جزء من الحركة ، فحادث عن - وفي نسخة « من » - عدم .
فهذا الاعتبار كان فعلا .

وأما حركة الماء ، فقد لا نقول : إنه من فعله ، بل هو من فعل الله .
وعلى - وفي نسخة « على » - أى وجه - وفي نسخة « جهة » - كان ، فكونه فعلا من حيث إنه حادث ، إلا أنه - وفي نسخة « لأنه » - دائم الحدوث ، وهو فعل من حيث إنه حادث .

ثم قال مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : فإن - وفي نسخة « فإذا » وفي أخرى « فقد » - اعترفتم بأن :
نسبة الفعل إلى الفاعل ، من حيث إنه موجود .
كنسبة المعلول إلى العلة .

ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة .

فنحن لا نغنى بكون العالم فعلا ، إلا كونه معلولاً ، دائم النسبة إلى الله تعالى .
فإن لم تسموا هذا فعلا فلا مضابقة في الأسماء - وفي نسخة « التسميات » -
بعد ظهور المعاني - وفي نسخة « المعنى » -

قلنا : ولا غرض - وفي نسخة بزيادة « لنا » - من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجهلون بهذه الأسماء من غير تحقيق .

وأن الله تعالى عندهم ليس فاعلا تحقيقاً .

ولا العالم فعله تحقيقاً .

وأن إطلاق هذا الاسم - وفي نسخة بدون كلمة « الاسم » - مجاز منكم ،
لا تحقيق له .

وقد ظهر هذا .

[٧٩] - قلت : هذا القول يضع فيه أن الفلاسفة قد سلموا له أنهم إنما يعنون :
بأن الله فاعل .

وأنه - وفي نسخة « أنه » وفي أخرى « بأنه » - علة له فقط .

وأن - وفي نسخة « فإن » - العلة مع المعلول .

وهذا انصراف منهم عن قولهم الأول ؛ لأن المعلول إنما يلزم عن العلة التي هي علة له ، على طريق الصورة . أو - وفي نسخة « و » - على طريق الغاية .

وأما المعلول فليس يلزم عن العلة التي هي علة فاعلة ، بل قد توجد العلة الفاعلة - وفي نسخة « الفاعلية » - ولا يوجد المعلول .

فكان أبو حامد - وفي نسخة « أبا حامد » - كالوكيل الذي يقر - وفي نسخة « يقرأ » - على موكله ، بما لم يأذن له فيه .

بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل ، لم يزل فاعلاً ، ولا يزال ، أي لم يزل مخرجاً له من العدم إلى الوجود ، ولا يزال مخرجاً .

وقد كانت هذه المسألة قديماً دارت بين .

آل أرسطوطاليس .

وآل أفلاطون .

وذلك أن أفلاطون لما قال بحدوث^(١) العالم لم يكن في قوله شك في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - أنه - وفي نسخة « أنه إن » - يضع للعالم صانعاً فاعلاً .

وأما أرسطوطاليس ، فلما وضع أنه قديم شكك - وفي نسخة « شك » عليه - أصحاب أفلاطون بمثل هذا الشك ، وقالوا :

لأنه لا يرى أن للعالم صانعاً ، فاحتاج أصحاب أرسطو أن يجيبوا عنه - وفي نسخة « فيه » - بأجوبة تقتضي أن أرسطو يرى أن للعالم صانعاً وفاعلاً .

وهذا يبين على الحقيقة في موضعه^(٢) .

والأصل فيه هو أن الحركة عندهم في الأجرام السماوية ، بها يتقوم وجودها ، فمعطى الحركة هو فاعل للحركة - وفي نسخة « الحركة » - حقيقة .

وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة . فمعطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية .

(١) لعل هذا هو ما يسمونه بالحدوث للذات للعالم . وهذا التأويل في رأى أفلاطون هو الذى جعل الفزائى يقول فى التفات :

[وحكى عن أفلاطون أنه قال : العالم مكون ومحدث ، ثم منهم من أول كلامه ، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له] .

نعم إن ابن رشد متأخر عن الفزائى ، ولكن هذا التأويل في كلام أفلاطون ، لم يكن ابن رشد أول من قال به .

(٢) هل هذه الإحالة لأن الكتاب من كتب العامة ، لا من كتب الخاصة ؟ أو لأن النسخة فيه يقتضى الإحالة المقوتة للفرض ؟

وأيضاً قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - تبين - وفي نسخة « بين » - عندهم ، أنه معطى الوجدانية التي بها صار العالم واحداً .

ومعطى الوجدانية التي هي شرط - وفي نسخة « شرطاً » - في وجود الشيء المركب هو - وفي نسخة « وهو » - معطى وجود الأجزاء التي وقع منها التركيب ؛ لأن التركيب هو علة لها على ما تبين .

وهذه هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - حال المبدأ الأول سبحانه مع العالم كله - وفي نسخة « كلهم » - .

وأما قولهم : إن الفعل حادث فصحيح ؛ لأنه حركة .

ولأنما معنى القدم - وفي نسخة « العدم » - فيه أنه لا أول له ولا آخر ؛ ولذلك ليس يعنون بقولهم :

إن العالم قديم .

أنه متقوم - وفي نسخة « متقدم » - بأشياء قديمة ؛ لكونها حركة .

وهذا هو الذي لما لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - تفهمه الأشعرية ، عسر عليهم أن يقولوا : إن الله قديم ، وأن العالم قديم .

ولذلك كان اسم الخلوث الدائم أحق به من اسم القدم .

[٨٠] — قال أبو حامد — وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

الوجه الثالث

في

استحالة كون العالم فعلاً لله تعالى

على أصلهم

بشرط — وفي نسخة « لشرط » — مشترك — وفي نسخة « مشروط » — بين
الفاعل والفعل ، وهو أنهم قالوا :

لا يصلي من الواحد إلا شيء واحد .

والمبدأ واحد من كل وجه .

والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلاً لله تعالى بموجب أصلهم .

• • •

[٨٠] ؛ قلت : أما إذا سلم هذا الأصل والترم ، فيعسر
الجواب عنه ، لكنه شيء لم يقله — وفي نسخة « لا يقوله » — إلا
المتأخرة من فلاسفة الإسلام .

• • •

[٨١] — ثم قال مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : العالم بجملة ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة « بل الصادر
منه — وفي نسخة « عنه » — تعالى موجود واحد ، وهو — وفي نسخة « هو » —
أول المخلوقات ، وهو عقل مجرد ، أي هو جوهر قائم بنفسه . غير متحيز ، يعرف
نفسه ويعرف مبدأه ، ويعبر عنه في لسان الشرع بـ (الملك) .

ثم منه يصدر الثالث — وفي نسخة « ثالث » —

ومن الثالث رابع .

وتكثر الموجودات بالتوسط .

فإن اختلاف الفعل — وفي نسخة « الموجود » — وكثرته :

إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة ، كما أنا نفعل بقوة الشهوة ، خلاف ما نفعل بقوة الغضب .

وإما أن يكون لاختلاف المواد ، كما أن النفس تبيض الثوب المغسول ، وتود وجه الإنسان ، وتذيب بعض الجواهر ، وتصلب بعضها .

وإما لاختلاف الآلات ، كالنجار الواحد ينشر بالمنشار ، وينحت بالقدم ، وينقب بالمقنب .

وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط ، بأن يفعل واحداً ، ثم ذلك الفعل يفعل غيره ، فيكثر الفعل .

• • •

وهذه الأقسام كلها محال في المبدأ الأول ، إذ ليس في ذاته اختلاف ، ولا — وفي نسخة « ولا في » وفي أخرى « ولا فيه » — اثنية : ولا — وفي نسخة « لا » — كثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد .

ولا ثم — وفي نسخة « ثمث » — اختلاف مواد .

فإن الكلام في المعلول الأول الذي — وفي نسخة « والذي » — هو — وفي نسخة « هي » — المادة الأولى مثلاً — وفي نسخة « صادر عن الأول » بدل « المادة الأولى مثلاً » وفي أخرى « المادة الأولى مثلاً هو صادر عن الأول » —

ولا ثم — وفي نسخة « ثمث » — اختلاف آلة ؛ إذ — وفي نسخة بدون كلمة « إذ » — لا موجود مع الله تعالى في رتبته — وفي نسخة « في مرتبته » وفي أخرى بدون العبارتين —

فالكلام في حدوث الآلة الأولى .

فلم يبق إلا أن تكون الكثرة في العالم صادرة — وفي نسخة « صادراً » وفي أخرى « صادر » — من الله تعالى : بطريق التوسط . كما سبق .

[٨١] - قلت : حاصل هذا الكلام أن الأول إذا - وفي نسخة « إذ » - كان بسيطاً واحداً لا يصدر عنه إلا واحد . وإنما يختلف فعل الفاعل ويكثر :

إما من قبل المواد ، ولا مواد معه .

أو من قبل الآلة ، ولا آلة - وفي نسخة « والآلة » « وفي أخرى » « والآلة » - معه - وفي نسخة بزيادة « لا موجود مع الله في رتبته » - .

فلم يبق إلا أن يكون من قبل المتوسط بأن يصدر عنه أولاً واحد .

وعن ذلك الواحد الواحد - وفي نسخة بزيادة « وعن ذلك الواحد واحد » - فتوجد الكثرة - وفي نسخة « للكثرة » - .

* * *

[٨٢] - ثم قال راداً - وفي نسخة « ردّاً » - عليهم :

قلنا : فيلزم من - وفي نسخة « عن » - هذا أن لا يكون في العالم شيء - وفي نسخة « ولا شيء » « وفي نسخة إلا شيء » - واحد مركب - وفي نسخة « مركباً » - من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها آحاداً .

وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه ، وعلة لآخر - وفي نسخة « الأخرى » - تحته - وفي نسخة بلون عبارة « وعلة لآخر تحته » -

إلى أن ينتهي إلى معلول لا معلول له ، كما انتهى - وفي نسخة « ينتهي » - في جهة التصاعد - وفي نسخة « التصعد » - إلى علة لا علة لها - وفي نسخة « له » -

وليس كذلك ، فإن الجسم عندهم مركب - وفي نسخة بدون كلمة « مركب » - من صورة وهيولى ، وقد صار باجتماعهما - وفي نسخة « باجتماعها » - شيئاً واحداً .

والإنسان - وفي نسخة « إذ الإنسان » - مركب من جسم ونفس وليس - وفي نسخة « ليس » - وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعاً من علة - وفي نسخة « بعلة » وفي أخرى « لعل » - أخرى .

والفلك عندهم كذلك ، فإنه جرم ذو نفس ، لم تحدث النفس بالجرم ، ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صادران - وفي نسخة « صدر » وفي أخرى « صدر » - من - وفي نسخة « عن » - علة سواهما .

فكيف وجدت هذه المركبات ؟

أمن - وفي نسخة « من » وفي أخرى « إما من » - علة واحدة ؟ فيبطل قولهم : لا يصدر من الواحد إلا واحد .

أو من علة مركبة ؟ فيتوجه - وفي نسخة « ويتوجه » - السؤال في تلك - وفي نسخة « في تركيب » - العلة إلى - وفي نسخة « إلا » - أن يلتقي بالضرورة مركب وبسيط - وفي نسخة « بسيط » -

فإن المبدأ بسيط ، وفي الآخر - وفي نسخة « الأواخر » - تركيب ولا يتصور ذلك إلا بالالتقاء - وفي نسخة « بالتقاء » - .

وحيث يقع الالتقاء - وفي نسخة « التقاء » - يبطل قولهم :

إن الواحد لا يصدر منه - وفي نسخة « عنه » - إلا واحد .

[٨٢] - قلت : هذا لازم لهم ، إذا وضعوا الفاعل الأول

كالفاعل البسيط الذي في الشاهد .

أعني أن تكون الموجودات كلها بسيطة .

لكن هذا إنما يلزم من جعل هذا الطلب - وفي نسخة

« المطلب » - عاماً في جميع الموجودات .

وأما من قسم الموجود إلى - وفي نسخة « الموجودات إلى » وفي

أخرى بدون هذه العبارة - :

الموجود المفارق .

والموجود الهولاني المحسوس .

فإنه جعل المبادئ التي يرتقى إليها الموجود المحسوس غير
المبادئ التي يرتقى إليها الموجود المعقول .

فجعل مبادئ الموجودات المحسوسة :

المادة والصورة .

وجعل بعضها لبعض فاعلات ، إلى أن يرتقى إلى الجرم السماوى .

وجعل الجواهر المعقولة ترتقى إلى مبدأ أول ، هو لها مبدأ
على جهة

تشبه - وفي نسخة « تشبيه » - الصورة - وفي نسخة
« والصورة » - .

وتشبه - وفي نسخة « وتشبيه » وفي أخرى « وشبه » - الغاية ؛
- وفي نسخة بدون عبارة « وتشبه الغاية » - .

وتشبه - وفي نسخة « وتشبيه » وفي أخرى « وشبه » - الفاعل .
وذلك كله مبين فى كتبهم .

فتأتى - وفي نسخة « فبأى » وفي أخرى « فباقى » - المقدمة
مشتركة .

فليس تلزمهم هذه الشكوك .

وهذا هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - مذهب أرسطو .

وهذه القضية القائلة :

إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

هى قضية اتفق عليها القدماء - وفى نسخة بزيارة « من الفلاسفة » - حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجليل - وفى نسخة « الجزئى » - وهم يظنون - وفى نسخة « يظنون » - الفحص البرهانى .

فاستقر رأى - وفى نسخة « باستقراء » - الجميع منهم على :
أ أن المبدأ واحد للجميع .

وأن الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلا واحد .

فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة .

وذلك بعد أن بطل عندهم رأى الأقدم من هذا ، وهو :
أن المبادئ الأول اثنان :

أحد هما : للخير .

والآخر : للشر .

وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الأضداد واحدة .

ورأوا أن المتضادة العامة التى تعم جميع الأضداد ، هى الخير والشر ، فظنوا أنه يجب أن تكون المبادئ اثنين .

فلما تأمل القدماء الموجودات ، ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة ، وهو النظام الموجود فى العالم .

كالنظام الموجود ، فى العسكر من قبل قائد العسكر .

والنظام الموجود فى - وفى نسخة بدون عبارة « العالم كالنظام ... الموجود فى » - المدن ، من قبل مدبرى المدن .

اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة .
وهذا هو معنى قوله سبحانه :

[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا] .

واعتقدوا لمكان وجود الخير في كل موجود ، أن الشر حادث بالعرض ، مثل العقوبات التي يضعها مدبرو المدن الفاضلون ؛ فإنها شروور وضعت من أجل - وفي نسخة « من أهل » - الخير ، لا على القصد الأول .

وذلك أن ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا أن - وفي نسخة « إلا » - يشوبها شر - وفي نسخة « شيء » - كالحال في وجود الإنسان الذي هو مركب من :

نفس ناطقة .

ونفس بهيمية .

فكان الحكمة اقتضت عندهم .

أن يوجد الخير الكثير .

وإن كان يشوبه شر يسير .

لأن وجود الخير الكثير مع الشر اليسير ، أثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير .

فلما تقرر بالآخرة عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحداً .

ووقع هذا الشك في الواحد ،

جاوبوا - وفي نسخة « أجابوا » وفي أخرى « وجابوا » - فيه - وفي نسخة « به » - بأجوبة ثلاثة :

فبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى ، وهو [أنكساغورس] - وفي نسخة « فيثاغورس » - وآله - وفي نسخة بدون عبارة « وآله » .

وبعضهم زعم أن الكثرة إنما - وفي نسخة بدون كلمة « إنما » - جاءت من قبل كثرة الآلات .

وبعضهم زعم أن الكثرة إنما - وفي نسخة بدون كلمة « إنما » - جاءت من قبل المتوسطات .

وأول من وضع هذا ، أفلاطون . وهو أقنعها رأياً ؛ لأن السؤال يأتي في الجوابين الآخرين ، وهو :

من أين جاءت كثرة المواد ؟ وكثرة الآلات ؟

فمن اعترف بهذه المقدمة ، فالشك مشترك بينهم .

والكلام في الوجه الذي به لزم الكثرة عن - وفي نسخة « من » - الواحد ، لازم لها - وفي نسخة « له » .

أعني فيمن - وفي نسخة « لمن » - اعترف :

أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وأما المشهور اليوم ، فهو ضد هذا ، وهو أن الواحد الأول :

صدر عنه صدوراً - وفي نسخة « صدور » - أولاً - وفي نسخة

« أول » - جميع الموجودات المتغيرة .

فالكلام في هذا الوقت ، مع أهل هذا الزمان ، إنما هو في

هذه المقدمة .

وأما ما اعترض - وفي نسخة « اعترضه » - به أبو حامد ، على المشائين ، فليس يلزمهم ، وهو أنه :

إن كانت - وفي نسخة « كان » - الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات ، فليس يلزم عن ذلك إلا كثرة بسيطة - وفي نسخة « بسيط » - كل واحد منها مركب من كثرة .

فإن الفلاسفة يرون أن ههنا كثرة هاتين الجهتين :
كثرة - وفي نسخة بدون كلمة « كثرة » - لأمور - وفي نسخة « بأمور » - بسيطة ، وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى ، وأن هذه - وفي نسخة « هؤلاء » - بعضها أسباب لبعض ، وترتقى - وفي نسخة « ترتقى » - كلها إلى سبب واحد ، هو من جنسها وهو أول في ذلك الجنس .

وأن كثرة الأجرام السماوية إنما جاءت عن كثرة هذه المبادئ .
وأن الكثرة التي دون الأجرام السماوية ، إنما جاءت من قبل الهيولى والصورة ، والأجرام - وفي نسخة « أو الأجرام » - السماوية . فلم يلزمهم شيء من هذا الشك .

فالأجرام السماوية متحركة أولاً ، من المحركين لها ، الذين ليس هم في مادة أصلاً .
وصورها ، أعني الأجرام السماوية ، مستفادة من أولئك المحركين .

وصور ما دون الأجرام السماوية مستفادة - وفي نسخة بدون عبارة - « من أولئك . . . مستفادة » - من الأجرام السماوية .
وبعضها من بعض سواء - وفي نسخة « وسواء » -

كانت صور الأجسام البسائط التي في المادة الأولى الغير - وفي نسخة « غير » - كائنة ولا فاسدة .

أو صوراً لأجسام مركبة - وفي نسخة « المركبة » - من
 الأجسام البسيطة - وفي نسخة « منها » -
 وأن التركيب في هذه هو من قبل - وفي نسخة « من قبيل » -
 الأجرام السماوية .

هذا هو اعتقادهم في النظام الذي ههنا .
 وأما الأشياء التي حركتهم ، أعني الفلاسفة ، لهذا الاعتقاد ،
 فليس يمكن أن تبين - وفي نسخة « تبيين » - ههنا ، إذ كان
 بنوه - وفي نسخة « بينوه » - على أصول ومقدمات كثيرة تبين في
 صنائع كثيرة ، وبصنائع كثيرة - وفي نسخة « وطبائع كثيرة » - وفي
 أخرى بدون العبارتين - بعضها مرتب على بعض .

• • •

وأما الفلاسفة من أهل الإسلام ، كأبي نصر ، وابن سينا ،
 فلما سلموا - وفي نسخة « تسلموا » - لخصومهم :
 أن الفاعل في الغائب ، كالفاعل في الشاهد .
 وأن الفاعل الواحد ، لا يكون منه إلا - وفي نسخة « لا » -
 مفعول واحد .

وكان - وفي نسخة « ولا كان » - الأول عند الجميع واحداً
 بسيطاً .

عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه ، حتى اضطربهم الأمر أن
 لم - وفي نسخة « لا » - يجعلوا الأول هو المحرك - وفي نسخة
 « محرك » - الحركة اليومية .

بل قالوا :

إن الأول هو موجود بسيط ، صدر عنه :

محرك الفلك الأعظم .

وصدر عن محرك الفلك الأعظم ، الفلك الأعظم .

ومحرك الفلك الثانى الذى تحت الأعظم ، إذ كان هذا المحرك مركباً .

من ما - وفى نسخة « من كونه » - يعقل من - وفى نسخة « يفعل من » وفى أخرى « يعقل » فقط - الأول .
وما يعقل من - وفى نسخة « وما يفعل من » وفى أخرى « ويعقل » فقط - ذاته .

وهذا خطأ^(١) على - وفى نسخة « عن » - أصولهم :

لأن العاقل والمعقول - وفى نسخة « الفاعل والمفعول » - هو شىء واحد فى العقل الإنسانى ، فضلاً عن العقول المفارقة .

وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو ؛ فإن الفاعل الواحد الذى وجد فى الشاهد يصدر - وفى نسخة « صدر » - عنه فعل واحد ، ليس يقال - وفى نسخة « يقال له » - مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم .

وذلك أن الفاعل الأول الذى فى الغائب فاعل مطلق .

والذى فى الشاهد فاعل مقيد .

والفاعل - وفى نسخة « والفعل » - المطلق ليس - وفى نسخة « لا » - يصدر عنه إلا فعل مطلق .

والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول .

(١) ابن رشد يخطئ ابن سينا .

وبهذا استدلل أرسطوطاليس على أن الفاعل للمعقولات
 - وفي نسخة « للمفعولات » وفي أخرى « للمعقولات » - الإنسانية ،
 عقل متبرئ - وفي نسخة « مبتدئ » - عن المادة ، أى من كونه
 - وفي نسخة « كون » - يعقل كل شئ .

وكذلك استدلل على العقل المنفعل : أنه لا كائن ولا فاسد ،
 من قبل أنه يعقل - وفي نسخة « يقبل » - كل شئ .

والجواب في هذا على مذهب الحكيم أن الأشياء التى لا يصح
 وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض ، مثل :
 ارتباط المادة مع الصورة .

وارتباط أجزاء العالم البسيطة - وفي نسخة « البسيط » - بعضها
 مع بعض ؛ فإن وجودها تابع لارتباطها .

وإذا كان ذلك كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » -
 فعطى الرباط هو معطى الوجود

وإذا كان كل مرتبط بمعنى فيه واحد .

والواحد الذى به يرتبط إنما يلزم عن - وفي نسخة « من » -
 واحد هو معه قائم بذاته .

فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته .

وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحداً بذاته .

وهذه الوحدة - وفي نسخة « الوجوه » - تتنوع على الموجودات
 بحسب طبائعها .

ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة - وفي نسخة

« والمعطاة » - فى موجود موجود ، وجود ذلك الموجود - وفي نسخة

بزيادة «الذى يوحد» ، وهو به واحد» - .

وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى ، كما تحصل الحرارة التي في موجود موجود ، من الأشياء الحارة ، عن الحار الأول - وفي نسخة بدون كلمة «الأول» وفي أخرى «أول» - الذى هو النار ، وتترقى بها .

• • •

وبهذا جمع أرسطو بين :

الوجود المحسوس .

والوجود المعقول .

وقال :

إن العالم واحد ، صدر عن واحد .

وإن الواحد هو سبب الوحدة ، من جهة ، وسبب الكثرة من جهة .

ولما لم يكن من قبله - وفي نسخة «ولما تمكن من قبله» - وقف على هذا ، ولعسر - وفي نسخة «وتعسر» - هذا المعنى لم يفهمه - وفي نسخة «يكشفه» - كثير من - وفي نسخة «مما» - جاء بعده . كما ذكرنا - وفي نسخة «ذكرناه» - .

وإذا كان ذلك كذلك ، فينبغي أن ههنا موجوداً واحداً نفيض منه قوة واحدة ، بها توجد جميع الموجودات .

ولأنها - وفي نسخة «وحدتها» - كثيرة - وفي نسخة «كثرة» - وفي أخرى «وكثرتها» - .

فإذن - وفي نسخة « فإذا صدر » - عن الواحد بما - وفي نسخة « ما » - هو واحد واجب - وفي نسخة « وجب » - أن توجد الكثرة أو تصدر الكثرة ، أو كيفما شئت أن - وفي نسخة « شئت ما » - تقول .

وهذا معنى قوله :

وذلك بخلاف ما ظن من قال :

إن الواحد يصدر - وفي نسخة « لا يصدر » - عنه واحد .

• • •

فانظر هذا الغلط . ما أكثره على الحكماء ؟ فعليك أن تتبين قولهم هذا .

هل هو برهان ؟ أم لا ؟

أعني في كتب القدماء ، لافي - وفي نسخة بدون كلمة « في » - كتب ابن سينا وغيره - وفي نسخة « أو غيره » - الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي ، حتى صار ظنياً^(١) .

• • •

[٨٣] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : إذا - وفي نسخة « فإذا » - عرف مذهبنا ، اندفع الإشكال ، فإن الموجودات تنقسم :

إلى ما هي في محل - وفي نسخة « محال » - كالأعراض والصور .

وإلى ما - وفي نسخة بزيادة « هي » - ليست في محل - وفي نسخة « محال » -

وهذا ينقسم - وفي نسخة « وهذه تنقسم » -

(١) هكذا يثم ابن رشد ، ابن سينا وشيخته .

إلى ما هي - وفي نسخة بدون عبارة « في محل كالأعراض ... إلى ما هي » -
محل - وفي نسخة « محال » - لغيرها ، كالأجسام .

وإلى ما هي ليست - وفي نسخة « ما ليست » - بمحل - وفي نسخة « بمحال » -
كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، وهي تنقسم :
إلى ما يؤثر في الأجسام ، ونسميها نفوساً .

وإلى ما لا يؤثر في الأجسام ، بل في النفوس ، ونسميها عقولاً مجردة .
فأما - وفي نسخة « أما » - الموجودات التي تحل في المحل - وفي نسخة
« المحال » - كالأعراض فهي حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ .
هو حادث من وجه .
دائم من وجه .

وهي الحركة الدورية ، وليس الكلام فيها .
وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها ، لا في محل - وفي نسخة « محال » -
وهي ثلاثة - وفي نسخة « ثلاثة أقسام » - :
أجسام : وهي أحدها .
وعقول مجردة : وهي التي - وفي نسخة بدون عبارة « مجردة » ، وهي التي « -
لا تعلق لها - وفي نسخة « لا تعلق » - بالأجسام ،
لا - وفي نسخة « إلا » - بالعلاقة الفعلية ،
ولا - وفي نسخة « و » وفي أخرى « لا » - بالانطباع فيها ، وهي أشرفها .
ونفوس : وهي أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير
والفعل فيها .

فهي متوسطة في الشرف ؛
فإنها تتأثر من العقول .
وتؤثر في الأجسام .
ثم الأجسام عشرة :
تسع سموات - وفي نسخة « سماوية » -

والعاشر — وفي نسخة « والعاشر » — المادة التي هي حشو مقعر — وفي نسخة بدون كلمة « مقعر » — فلك القمر .

• • •

والسماوات التسع حيوانات ، لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب في الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول . وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه .

وقد سميناه [العقل الأول] ولا مشاحة في الأسامي — وفي نسخة « الأسماء » — سمي [ملكاً] أو [عقلاً] أو ما أريد .

ويلزم عن — وفي نسخة « من » — وجوده ثلاثة أمور :
عقل ،

ونفس الفلك الأقصى ، وهي السماء التاسعة — وفي نسخة « التسعة » —

وجرم الفلك الأقصى — وفي نسخة « الفلك الأول » —

ثم لزم من العقل الثاني :

عقل ثالث .

ونفس فلك الكواكب .

وجرمه .

ثم لزم من العقل الثالث :

عقل رابع .

ونفس فلك زحل .

وجرمه .

ولزم من العقل الرابع :

عقل خامس .

ونفس فلک المشترى .

وجرمه — وفي نسخة بدون عبارة « ثم لزوم من العقل الثانى . . . وجرمه » وفي أخرى بدون عبارة « ولزم من العقل الرابع . . . وجرمه » —

وهكذا ، حتى انتهى إلى العقل — وفي نسخة بدون كلمة « العقل » — الذى أزم منه عقل ونفس فلک القمر وجرمه .

والعقل الأخير — وفي نسخة « والعقل العاشر ، وهو الأخير » — هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » وفي أخرى « وهو » — الذى يسمى العقل الفعال .

ثم أزم — وفي نسخة « ولزم » — حبش فلک القمر ، وهى المادة القابلة للكون والفساد ، من العقل الفعال ، وطبائع الافلاك — وفي نسخة « الأفعال » .

ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الأفلاك والكواكب — وفي نسخة « حركات الكواكب » — امتزاجات مختلفة ، تحصل منها المعادن ، والنبات ، والحيوان .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقل ، عقل ، إلى غير نهاية ؛ لأن هذه العقول مختلفة الأنواع ، فثبت لواحد لا يلزم للآخر — وفي نسخة « الآخر » —

• • •

فخرج منه أن العقول ، بعد المبدأ الأول — وفي نسخة بدون كلمة « الأول » — عشرة .

والأفلاك تسعة .

ومجموع هذه المبادئ الشريفة بعد الأول ، تسعة عشر .

• • •

وحصل منه أن تحت كل عقل من العقول الأول ثلاثة أشياء :

عقل .

ونفس فلک .

وجرمه .

فلا بد وأن يكون فى مبدئه تثليث لا محالة .

ولا يتصور كثرة في المعلول — وفي نسخة « المعقول » — الأول ، إلا من وجه واحد ، وهو أنه :

يعقل مبدأه .

ويعقل نفسه .

وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ؛ لأن وجوب وجوده بغيره ، لا بنفسه .

وهذه معان ثلاثة مختلفة .

فالأشرف — وفي نسخة « والأشرف » — من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعاني .

فيصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه .

ويصدر نفس الفلك من حيث إنه يعقل نفسه .

ويصدر جرم الفلك من حيث إنه ممكن الوجود بذاته .

• • •

فيبقى — وفي نسخة « فينبغي » — أن يقال :

هذا التثليث من أين حصل في المعلول الأول — وفي نسخة بدون كلمة « الأول » —

وبدؤه واحد ؟

فنقول : لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذي

به يعقل نفسه .

ولزمه ، ضرورة ، لا من جهة المبدأ ، أن عقل المبدأ ، وهو في ذاته ممكن

الوجود .

وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته .

ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد ، يلزم — وفي نسخة « ويلزم » —

ذلك المعلول — وفي نسخة بزيادة « الواحد » — لا من جهة المبدأ — وفي نسخة

بزيادة « بل من جهته » وفي أخرى بزيادة « بل من » — أمور ضرورية ،

إضافية ، أو غير إضافية . فيحصل بسببه كثرة ، ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة .

فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقى المركب بالبسيط ؛ إذ لا بد من الالتقاء ،
ولا يمكن إلا كذلك .
فهو الذى يجب الحكم به .
فهذا هو القول فى تفهم مذهبهم .

• • •

[٨٣] — قلت : هذا كله تخرص على الفلاسفة^(١) ، من ابن
سينا وأبى نصر ، وغيره .

ومذهب القوم القديم هو :

أن ههنا مبادئ ، هى الأجرام — وفى نسخة « للأجرام » —
الساوية .

ومبادئ الأجرام السماوية موجودات — وفى نسخة بدون
كلمة « موجودات » — مفارقة للمواد ، هى الحركة للأجرام السماوية
— وفى نسخة بدون عبارة « ومبادئ الأجرام ... للأجرام السماوية » —
والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة :

الطاعة لها — وفى نسخة بدون عبارة « لها » — .

والحبة فيها ؛ وفى نسخة « لها » — .

والامثال لأمرها إياها بالحركة — وفى نسخة « والحبة » — .
والفهم عنها .

ولأنها إنما خلقت من أجل الحركة .

• • •

(١) ابن رشد يذهب إلى سينا والغارزى ، بعدم فهم مذاهب قدماء الفلاسفة .

وذلك أنه لما صح أن المبادئ التي تحرك الأجرام السماوية
 هن مفارقة للمواد
 وأنها ليست بأجسام .

لم يبق وجه به يحرك الأجسام ما هذا شأنه إلا من جهة
 أن المحرك - وفي نسخة « المتحرك » - أمر بالحركة .

ولذلك لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية ناطقة ،
 تعقل ذواتها ، وتعقل مبادئها المحركة لها على وجه الأمر - وفي
 نسخة « الأمر » - لها .

ولما تقرر أنه لا فرق بين العلم والمعلوم :
 إلا - وفي نسخة بدون كلمة « إلا » - أن
 المعلوم في مادة .
 والعلم ليس في مادة .
 وذلك في كتاب النفس .

فإذا وجدت موجودات ليست في مادة ، وجب أن يكون
 جوهرها علماً ، أو عقلاً ، أو كيف شئت أن تسميها .

وصح عندهم أن هذه المبادئ مفارقة - وفي نسخة « هي
 مفارقة » - للمواد ، من قبل أنها التي أفادت - وفي نسخة « أنها
 إفادة » - الأجرام السماوية ، الحركة الدائمة ، التي لا يلحقها فيها
 كلال ، ولا تعب .

وأن كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة ؛ فإنه ليس جسماً
 ولا قوة في جسم - وفي نسخة بدون كلمة « جسم » - .
 وأن الجسم السماوي إنما استفاد البقاء من قبل المفارقات .

وصح عندهم أن هذه المبادئ المفارقة ، وجودها مرتبط بمبدأ أول فيها - وفي نسخة بدون عبارة « فيها » - ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود .

وأقاولهم -- وفي نسخة « فأقاولهم » - مسطورة في ذلك .
فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عندهم - وفي نسخة « عنده » - .

وما يظهر أيضاً من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة اليومية ، مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها مما - وفي نسخة « ومما » - صح - وفي نسخة « صحح » - عندهم أن الأمر بهذه الحركة - وفي نسخة « الحركات » - هو المبدأ الأول ، وهو الله سبحانه وتعالى .

وأنه أمر سائر المبادئ ، أن تأمر سائر الأفلاك ، بسائر الحركات .

وأن بهذا - وفي نسخة « بهذه » - الأمر قامت السموات والأرض ، كما أن بأمر الملك الأول في المدينة - وفي نسخة « المدينة » - قامت جميع الأوامر الصادرة - وفي نسخة « الصادر » - ممن - وفي نسخة « عمن » - جعل له الملك ولاية أمر من الأمور - وفي نسخة « أمور » - من المدينة - وفي نسخة بدون كلمة « المدينة » وفي أخرى بدون كلمة « من » وفي رابعة « المدينة » - إلى - وفي نسخة « على » - جميع من فيها ، من أصناف - وفي نسخة « أصاب » - الناس ، كما قال سبحانه :

[وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا] .

وهذا التكليف والطاعة ، هي الأصل في التكليف والطاعة -
وفي نسخة « وفي الطاعة » - التي وجبت على الإنسان ؛ لكونه
حيواناً ناطقاً .

وأما ما حكاه ابن سينا من صدور - وفي نسخة « صدر » -
هذه المبادئ بعضها من بعض ، فهو شيء لا يعرفه ^(١) القوم .
ولإنما - وفي نسخة « وأما » - الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول
مقامات معلومة ، لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه ، كما قال
سبحانه :

[وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ]

وأن الارتباط الذي بينها ، هو الذي يوجب كونها معلومة .
بعضها عن بعض .

وجميعها عن المبدأ الأول .

وأنه ليس يفهم من .

الفاعل ، والمفعول - وفي نسخة « والمعلول » - .

والخالق ، والمخلوق .

في ذلك الوجود ، إلا هذا المعنى فقط .

وما قلناه - وفي نسخة « قلنا » - من ارتباط وجود كل موجود

بالواحد ، فذلك - وفي نسخة « وذلك » - خلاف ما يفهم
ههنا من :

الفاعل والمفعول - وفي نسخة « والمعلول » - .

(١) ابن رشد يشتبه ابن سينا .

والصانع والمصنوع .

فلو تخيلت أمراً له مأمورون كثيرون .

وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخر - وفي نسخة « آخر » وفي أخرى « آخرون » - .

ولا وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الأُم ولا وجود لمن دون المأمورين ، إلا بالمأمورين .

لوجب أن يكون الأمر الأول هو الذى أعطى جميع الموجودات المعنى الذى به صارت موجودة .

فإنه إن كان - وفي نسخة « كل » - شئ وجوده ، فى أنه مأمور ، فلا - وفي نسخة « ولا » - وجود له إلا من قبل - وفي نسخة « قبيل » - الأمر الأول .

• • •

وهذا المعنى هو الذى يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع .
بالخلق ، والاختراع ، والتكليف .

• • •

فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم ،
من غير أن يلحق ذلك الشنعة التى تلحق من سمع مذاهب القوم
على التفصيل الذى ذكره أبو حامد ههنا^(١) .

• • •

وهذا كله يزعمون أنه قد تبين فى كتبهم .

(١) يعنى : أخذاً من ابن سينا الذى ينسب إليه ابن رشد تحريف ملعب القوم .

فمن أمكنه أن ينظر في كتبهم على الشروط^(١) التي ذكروها ،
فهو الذي يقف على صحة ما يزعمون ، أو ضده .
وليس يفهم من مذهب أرسطو غير هذا .
ولا من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - مذهب أفلاطون ،
وهو منتهى ما وقفت عليه - وفي نسخة بدون عبارة « عليه » -
العقول الإنسانية .

وقد يمكن الإنسان أن يقف على هذه المعاني من أقاويل
عرض لها أن كانت مشهورة ، مع أنها معقولة ، وذلك أن ما شأنه
ذلك - وفي نسخة « هذا » - الشأن من التعليم ، فهو للذيد محبوب
عند الجميع .

وإحدى - وفي نسخة « وأحد » - المقدمات التي يظهر منها
هذا المعنى - وفي نسخة بدون كلمة « المعنى » - هو - وفي نسخة « وهو » -
أن الإنسان إذا تأمل ما ههنا ، ظهر له أن الأشياء التي تسمى
حية عالمة ، هي الأشياء المتحركة من ذاتها ، بحركات محدودة ،
نحو أغراض وأفعال محدودة ، تتولد عنها - وفي نسخة « منها » -
أفعال محدودة .

ولذلك قال المتكلمون :

إن كل فعل - وفي نسخة « فاعل » - إنما يصدر عن حي عالم ؛
فإذا حصل له هذا الأصل . وهو :
أن كل - وفي نسخة بدون كلمة « كل » - ما يتحرك حركات
محدودة ، فيلزم عنها - وفي نسخة بدون عبارة « عنها » وفي أخرى
« عنه » - أفعال محدودة منتظمة ، فهو :

(١) هذا يشير إلى أن هذا الكتاب ليس في مستوى الكتب التي يحيل عليها ، ما دامت تلك يشترط
لقارئها شروط ، ولا يشترط لقارئها تهافت تهافت شروط .

حيوان - وفي نسخة « حى » - عالم - وفي نسخة بدون عبارة « فأذا حصل . . . حيوان عالم » -

وأضاف - وفي نسخة « وأضيف » - إلى ذلك ما - وفي نسخة « مما » - هو مشاهد بالحس . وهو :

أن السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة .

يلزم عن ذلك فى الموجودات التى دونها ، أفعال محدودة ، ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات .

تولد أصل ثالث لا شك فيه وهو :

أن السموات - وفي نسخة بدون كلمة « السموات » - أجسام حية مدركة .

فأما أن حركاتها يلزم عنها أفعال محدودة ، بها قوام ما ههنا وحفظه ، من الحيوان ، والنبات ، والجماد .

فذلك معروف بنفسه عند التأمل ؛ فإنه - وفي نسخة « وبأنه » - وفي أخرى « فإنها » - لولا قرب الشمس وبعدها فى فلكها المائل ، لم يكن ههنا فصول أربعة .

ولو لم يكن ههنا فصول أربعة ، لما كان - وفي نسخة « كانت » - نبات ولا حيوان ، ولا - وفي نسخة « ولا » - جرى الكون على نظام ، فى كون الإسطقسات بعضها من - وفي نسخة « عن » وفي أخرى « على » - بعض على السواء ؛ لينحفظ لها الوجود .

مثال ذلك : أنه إذا بعدت الشمس - وفي نسخة بدون كلمة « الشمس » - إلى جهة الجنوب ، يرد - وفي نسخة « رد » - الهواء ،

في جهة الشمال ، فكانت - وفي نسخة بدون عبارة « فكانت » -
الأمطار - وفي نسخة « الهواء » وفي أخرى « الأجسام » وفي أربعة
بدونها .

وكثر - وفي نسخة « فكثُر » - كون الاسطقس المائي .
وكثر في جهة الجنوب تولد الإسطقس الهوائي - وفي نسخة
« الهواء » - .

وفي الصيف بالعكس .

أعني إذا صارت الشمس قرب سمت رؤوسنا .
وهذه الأفعال التي تلي للشمس من قبل القرب والبعد الذي ؛
- وفي نسخة « التي » - لها دائماً من موجود موجود - وفي نسخة « وجود
موجود » - من المكان الواحد بعينه تلي ، للقمر ، ولجميع الكواكب ؛
فإن لكلها أفلاكاً مائلة .

وهي تفعل فصولاً أربعة في حركاتها الدورية .
وأعظم من هذه كلها ، في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها ،
الحركة العظمى اليومية ، الفاعلة لليل - وفي نسخة « الليل » وفي
أخرى « النهار » ، وفي أخرى بحذفها - والنهار .
وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير - وفي
نسخة « بتسخير » - جميع السموات له في غير ما آية ، مثل قوله
سبحانه :

[سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ] . الآية

فاذا تأمل - وفي نسخة « قابل » - الإنسان هذه الأفعال
والتدبيرات - وفي نسخة « الإنسان وهذه التدبيرات » - اللازمة

المتفنة - وفي نسخة « المتفقة » وفي أخرى « المتفنتة » - عن حركات الكواكب .

ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات ، وهي ذوات أشكال محدودة .

ومن جهات محدودة .

ونحو أفعال محدودة .

وحركات - وفي نسخة « حركات » - متضادة .

علم - وفي نسخة « واعلم » وفي أخرى « وعلم » - أن هذه الأفعال المحدودة ، إنما هي عن موجودات مدركة حية ، ذوات اختيار وإرادة .

ويزيده إقناعاً في ذلك إذ - وفي نسخة « أنه » - يرى - وفي نسخة « نحن نرى » - أن كثيراً من الأجسام الصغيرة ، الحقةرة ، الخسيسة ، المظلمة الأجساد ، التي ههنا ، لم تعدم الحياة بالحملة على صغر أجرامها ، وخساسة أقدارها ، وقصر أعمارها ، وإظلام أجسادها .

وأن الجود الإلهي أفاض - وفي نسخة « فاض » - عليها الحياة ، - وفي نسخة « الجود » - والإدراك التي بها دبرت ذاتها . وحفظت وجودها .

علم - وفي نسخة « نعلم » وفي أخرى « علموا » - على القطع : أن الأجسام السماوية أخرى أن تكون حية - وفي نسخة « هيأة » - مدركة من هذه الأجسام ، لعظم أجرامها ، وشرف وجودها ، وكثرة أنوارها ، كما قال سبحانه :

[لَخَلَقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ] .

وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها للأجسام - وفي نسخة « الأجسام »
وفي أخرى « لأجسام » - الحية - وفي نسخة « الحسية » - التي ههنا .
علم على القطع أنها حية ؛ فإن الحي لا يديره إلا حي أكمل
حياة منه .

...

فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة ،
المختارة ، المحيطة بنا .

ونظر إلى أصل ثالث ، وهو أن - وفي نسخة « أنها مع » -
عنايتها بما - وفي نسخة « بنا » - ههنا هي غير محتاجة إليها في
في وجودها .

علم أنها مأمورة بهذه الحركات ، ومسخرة لما دونها من
الحيوانات - وفي نسخة « الحيوان » - والنبات ، والجمادات .

وأن الأمر لها غيرها ، وهو غير جسم ضرورة ؛ لأنه لو كان
جسماً ، لكان واحداً - وفي نسخة « واحد » - منها .

وكل واحد منها مسخر لما دونه ههنا ، من الموجودات ،
وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده .

وأنه - وفي نسخة « فإنه » - لولا مكان هذا الأمر لما اعتنت
بما ههنا على الدوام والاتصال ؛ لأنها مريدة ، ولا منفعة لها
خاصة في هذا الفعل .

فاذن إنما يتحرك من قبل الأمر والتكليف للجرم - وفي نسخة

« الحِرم » - المتوجه إليها ، لحفظ - وفي نسخة « يحفظ » - ما ههنا وإقامة وجوده .

والآمر هو الله سبحانه .

وهذا كله معنى قوله تعالى :

« أتينا طائعين) .

ومثال هذا في الاستدلال : لو أن إنساناً رأى جمعاً عظيماً من الناس ، ذوى خطر - وفي نسخة « نطق » وفي أخرى « نظر » - وفضل ، مكبين على أفعال محدودة ، لا يخلون بها طرفة عين ، مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم ، وهم غير محتاجين إليها ، لايقن - وفي نسخة « لتيقن » وفي أخرى « لايقن » - على القطع أنهم مكلفون ، ومأمورون بتلك الأفعال .

وأن لهم أميراً - وفي نسخة « أمراً » - هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - الذى أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة للعناية - وفي نسخة « العناية » - بغيرهم المستمرة .

هو أعلى قدرأ منهم ، وأرفع رتبة ، وأنهم كالعبيد المسخرين له . وهذا المعنى هو الذى أشار إليه - وفي نسخة « إليها » - الكتاب العزيز فى قوله سبحانه :

[وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلِكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ] الآية

وإذا اعتبر الإنسان أمراً آخر ، وهو :

أن كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة - وفي

نسخة « حادثة » - لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلى ، كأنها خدمة يعتنون بخادم واحد .

علم أيضاً على القطع أن الجماعة - وفي نسخة « بجماعة » - كل كوكب منها - وفي نسخة بدون عبارة « منها » - أمراً - وفي نسخة « أمراً » وفي أخرى « أميراً » - خاصاً بهم ، رقيباً عليهم من قبل ؛ - وفي نسخة « قبيل » - الأمر الأول ، مثل ما يعرض عند تدبير الحيوش ، أن يكون منها جماعة جماعة - وفي نسخة « جماعة » مرة واحدة - كل واحد منها تحت أمر واحد .

وأولئك الآمرون - وفي نسخة « الأميرون » - وهم المسمون العرفاء ، يرجعون إلى أمير - وفي نسخة « أمر » - واحد ، وهو أمير الحيش .

كذلك الأمر في حركات الأجرام السماوية ، التي أدرك القدماء من هذه الحركات ، وهي نيف على الأربعين ، ترجع كلها إلى سبع آمرين .

وترجع السبع إلى - وفي نسخة « أو » - الثمانية على اختلاف بين القدماء ، في عدد الحركات إلى الأمر - وفي نسخة « الأمير » - الأول سبحانه .

• • •

وهذه - وفي نسخة « وهذه » - المعرفة تحصل للإنسان بهذا الوجه ، سواء .

علم كيف مبدأ خلقة هذه الأجسام ، أعنى السماوية .
أو لم يعلم .

وكيف ارتباط وجود - وفي نسخة بدون كلمة « وجود » - سائر
الآمرين ، بالآمر الأول .

أو لم يعلم .

فإنه لا شك أنها لو كانت موجودة من ذاتها ، أعنى قديمة
من غير علة ، ولا موجد ، لحاز عليها أن لا تأمر - وفي نسخة
« تأتمروا » - لآمر - وفي نسخة بدون عبارة « لآمر » - واحد لها
بالتسخير ، وأن لا تطيعه .

وكذلك حال الأمرين مع الأمر الأول .

وإذا لم يجز ذلك عليها ، فهناك نسبة بينها وبينه ،
اقتضت لها السمع والطاعة .

وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في عين وجودها ، لا في
عرض من أعراضها ، كحال السيد مع عبيده ، بل في نفس
وجودها ، فإنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات ، بل تلك
الذوات - وفي نسخة « الذات » - تقوم بالعبودية .

وهذا هو معنى قوله سبحانه :

[إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا]

وهذا الملك هو ملك السموات والأرض الذي أطلع الله تعالى
عليه إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى :

[وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلِكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ] الآية

وأنت تعلم أنه - وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - إذا كان
الأمر هكذا ، فإنه يجب - وفي نسخة بدون كلمة « يجب » -

أن لا تكون خلقة هذه الأجسام ، ومبدأ كونها ، على نحو كون
الأجسام التي ههنا .

وأن العقل الإنساني يقصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل ،
وإن كان يعترف بالوجود .

فن رام أن يشبه الوجودين - وفي نسخة « الموجودين » - أحدهما
بالآخر ، وأن الفاعل لها - وفي نسخة « لهما » - فاعل بالنحو الذي
توجد - وفي نسخة « توجده » - الفاعلات ههنا - وفي نسخة بدون
عبارة « وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذي توجده الفاعلات
ههنا » - .

فهو شديد الغفلة ، عظيم الزلة ، كثير الوهلة .

فهذا هو أقصى ما تفهم به مذاهب القدماء .

في الأجرام السماوية .

وفي إثبات الخالق لها .

وفي - وفي نسخة « في » - أنه ليس بجسم .

وإثبات - وفي نسخة « وفي إثبات » - ما دونه من الموجودات

التي ليست - وفي نسخة بدون عبارة « ليست » - بأجسام ، واحدها
هي النفس .

وأما إثبات وجوده من - وفي نسخة « عن » - كونها محدثة

على نحو حدوث الأجسام التي نشاهدها ، كما رام المتكلمون ،
فمفسر جداً .

والمقدمات المستعملة في ذلك ، هي غير مفضية بهم إلى

ما قصدوا بيانه .

وسنين - وفي نسخة « وسيتين » - هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم في طرق - وفي نسخة « طريق » وفي أخرى « طرف » - إثبات وجود الله سبحانه وتعالى .

وإذ قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - تقرر هذا ، فلنرجع - وفي نسخة « فارجع » - إلى ذكر شيء شيء - وفي نسخة « شيء » مرة واحدة - مما يقوله أبو حامد في مناقضة ما حكاه ^(١) عن الفلاسفة ، ونعرف - وفي نسخة « وتعريف » - مرتبته في - وفي نسخة « من » - الحق ، إذ كان ذلك هو المقصود الأول في هذا الكتاب .

° ° °

[٨٤] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - رادا على الفلاسفة :

قلنا : ما - وفي نسخة « إنما » - ذكرتموه تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه ، أو - وفي نسخة « و » - أورد جنسه في التفهيمات ، التي قصارى المطلب فيها - وفي نسخة « فيه » - تخمينات لقليل : إنها ترهات ، لا تفيد غلبة - وفي نسخة « غلبات » - الظنون .

° ° °

[٨٤] ؛ قلت : لا يبعد أن يعرض مثل هذا .

للجهال مع العلماء .

وللجمهور - وفي نسخة « والجمهور » - مع الخواص .

(١) يلاحظ أن ابن رشد يعبر دائماً عما يقوله النزالي عن الفلاسفة بعبارة (ما حكاها) وهذه العبارة ليست في دقة عبارة (ما قالته) .

كما يعرف ذلك لهم في المصنوعات ؛ فإن الصانع - وفي نسخة « الصانع » وفي أخرى « الصانعين » - إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها .

هزئ - وفي نسخة « هذا » - بهم الجمهور ، وظنوا أنهم مبرسمين - وفي نسخة « مبرسمون » - وهم في الحقيقة الذين يتزلون - وفي نسخة « يعتزلون » - منزلة .

المبرسمين من العقلاء .

والجهال من العلماء .

وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغي أن نتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر .

وقد كان الواجب^(١) عليه ، إذ ذكر هذه الأشياء ، أن يذكر الآراء التي - وفي نسخة « الذي » - حركتهم إلى هذه الأشياء ، حتى يقايس السامع بينها وبين الأقاويل التي يروم بها هو - وفي نسخة « هذا » - لإبطالها .

* * *

[٨٥] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :
ومداخل - وفي نسخة « وتداخل » - الاعتراض على مثله - وفي نسخة « مثلها » -
لا تنحصر ، ولكننا نورد وجوها معدودة - وفي نسخة « معدودة » -

الأول

من هذا - وفي نسخة « الأول هو » - أنا نقول :

ادعيتم أن أحد معاني الكثرة في المعلول الأول ، أنه ممكن الوجود .

(١) لون من ألوان اتهام ابن رشد للنزاع .

فنعول :

كونه ممكن الوجود ، عين وجوده ؟ أو غيره ؟

فإن كان عينه ، فلا ينشأ منه كثرة .

وإن كان غيره ، فهلا قلتم :

في المبدأ الأول كثرة ؛ لأنه .

موجود .

وهو مع ذلك :

واجب الوجود .

فوجب - وفي نسخة « وجوب » وفي أخرى بدون عبارة « فوجب الوجود » -

غير نفس الوجود .

فليجز - وفي نسخة « فلنبحث ما يلزم » - صدور المختلفات منه - وفي

نسخة بدون عبارة « منه » - لهذه الكثرة .

وإن قيل : لا معنى لوجب الوجود ، إلا الوجوه - وفي نسخة بدون عبارة

« إلا الوجود » - فلا - وفي نسخة « ولا » وفي أخرى « قلنا فلا » - معنى لإمكان

الوجود إلا الوجود .

فإن قلتم : يمكن أن يعرف كونه موجوداً ، ولا يعرف كونه ممكناً ، فهو غيره .

فكذا واجب الوجود يمكن أن يعرف وجوده ، ولا يعرف وجوبه ، إلا بعد

دليل آخر . فليكن غيره .

وبالجملة : الوجود أمر عام ينقسم

إلى واجب .

وإلى ممكن .

فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذلك - وفي نسخة « فكذا » -

الفصل الثاني . ولا فرق .

فإن قيل :

إمكان الوجود له من ذاته

ووجوده من غيره .

فكيف يكون :

ما له من ذاته .

وماله من غيره .

واحدًا ؟

قلنا : وكيف يكون وجوب الوجود هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » — عين الوجود ؟ ويمكن أن ينشأ وجوب الوجود ، ويثبت الوجود . والواحد الحق من كل وجه ، هو الذى لا يتسع للنفي والإثبات ؛ إذ لا يمكن أن يقال : موجود ، وليس بموجود .

أو واجب الوجود ، وليس بواجب الوجود .

ويمكن أن يقال :

موجود ، وليس بواجب الوجود — وفي نسخة بدون عبارة « ويمكن أن يقال : موجود وليس بواجب الوجود » — كما يمكن أن يقال : موجود ، وليس بممكن الوجود .

ولمّا تعرف الوحدة بهذا ، فلا يستقيم تقدير — وفي نسخة « تقرير » — ذلك فى الأول ، إن صح ما ذكره — وفي نسخة « ذكرتموه » وفى أخرى « ذكرناه » — من كون — وفي نسخة « من أن » — إمكان الوجود « غير الوجود — وفي نسخة « الموجود » — الممكن .

• • •

[٨٥] قلت : أما قوله : إن قولنا فى الشيء — وفي نسخة

« شيء » — أنه ممكن الوجود ، لا يخلو :

إما أن يكون عين الوجود ،

أو غيره ، أى معنى زائداً على الوجود .
فإن كان عينه ، فليس بكثرة ، فلا معنى لقولهم :
إن ممكن الوجود هو الذى فيه كثرة ..

وإن كان غيره ، لزمكم ذلك فى واجب الوجود ، فيكون
واجب الوجود فيه كثرة ، وذلك خلاف ما يصفون ؛ فإنه كلام
غير صحيح .

وقد ترك قسمها ثالثاً :

وذلك أن واجب الوجود ، ليس هو معنى زائداً على الوجود
خارج النفس .

وإنما هو حالة للموجود الواجب - وفى نسخة « خارج الواجب » -
الوجود ، ليست - وفى نسخة « ليس » - زائدة على ذاته ، وكأنها
راجعة إلى نفى العلة ، أعنى أن - وفى نسخة « أن لا » - يكون
وجوده - وفى نسخة « وجود » - معلولاً - وفى نسخة « معلول » -
عن غيره .

فكأنه ما أثبت لغيره ، سلب عنه .

بمنزلة قولنا فى الموجود - وفى نسخة « الوجود » - :

إنه واحد .

وذلك أن الوحدة - وفى نسخة « أن الوجود » - ليست تفهم فى
الموجود معنى زائداً على ذاته ، خارج النفس فى الوجود .

مثل - وفى نسخة « مثال » - ما يفهم من قولنا :

موجود أبيض .

وإنما يفهم منه حالة عدمية ، وهى عدم الانقسام .
وكذلك واجب الوجود ، إنما يفهم من وجوب الوجود ، حاله
عدمية اقتضتها ذاته ، وهو أن يكون وجوب وجوده بنفسه ،
لا بغيره .

وكذلك قولنا :

يمكن الوجود من ذاته ، ليس يمكن أن يفهم منه صفة زائدة
على الذات خارج النفس ، كما يفهم من الممكن الحقيقى .
وإنما يفهم منه أن ذاته تقتضى أن لا يكون وجوده واجباً إلا
- وفى نسخة « لا » وفى أخرى « بل » - بعلة .

فهو يدل على ذات إذا سلب - وفى نسخة « سلبت » - عنه
علته - وفى نسخة بدون عبارة « علته » - لم يكن واجب الوجود
بذاته ، بل - وفى نسخة « قيل » - كان غير واجب الوجود ، أى
مسلوباً عنه صفة وجوب الوجود .

فكانه قال :

إن الواجب الوجود - وفى نسخة « واجب الوجود » - :
منه ما هو واجب لنفسه - وفى نسخة « بنفسه » - .
ومنه ما هو واجب لعله .

والذى هو واجب لعله ليس - وفى نسخة بدون عبارة « الذى
هو واجب لعله ليس » - واجباً لنفسه .

فلا يشك أحد أن هذه الفصول ليست فصولاً جوهرية - وفى
نسخة « لا جوهرية » - أى قاسمة للذات ، ولا زائدة على الذات .

ولأنما هي أحوال سلبية ، أو - وفي نسخة « و » - إضافية ،
مثل قولنا في الشيء :

لأنه موجود .

فإنه ليس يدل على معنى زائد على - وفي نسخة « في » -
جوهره خارج النفس ، كقولنا :
في الشيء .

لأنه مبيض - وفي نسخة « أبيض » -

ومن هنا - وفي نسخة « ومن هذا » - غلط ^(١) ابن سينا ،
فظن أن الواحد معنى زائد على الذات .

وكذلك الوجود على الشيء ، في قولنا :

إن الشيء موجود .

وستأتى هذه المسألة .

وأول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا .

أعنى قوله :

يمكن الوجود من ذاته ، واجب - وفي نسخة « وواجب » -
من غيره .

وذلك أن الإمكان هو - وفي نسخة « هي » - صفة في الشيء
غير الشيء الذي فيه الإمكان . فيقتضى ظاهر هذا اللفظ أن
يكون ما دون الأول مركباً من شيئين اثنين :

أحدهما : المتصف بالإمكان .

والثاني : المتصف بوجوب الوجود .

(١) أنهم ابن رشد لابن سينا بالغلط .

فهي عبارة رديئة .

ولكن إذا فهم منه المعنى الذي قلناه ، لم يلحق الشك الذي ألزمه إياه أبو حامد ، وإنما يبقى عليه :

هل إذا فهم من المعلول الأول ، إمكان وجوده ، هل يقتضى له أن يكون مركباً ؟

أم لا ؟ لأنه إن كانت الصفة إضافية - وفي نسخة « إضافة » - لم تقتض له التركيب .

وليس كل شيء يعقل فيه أحوال متغايرة ، يقتضى أن تكون الأحوال صفات زائدة على ذاته ، خارج النفس ؛ فإن هذه - وفي نسخة « هذا » - حال الإعدام ، وحال الإضافات .

ولذلك لم ير قوم من القدماء أن يعدلوا مقولة الإضافة في الموجودات خارج النفس .
أعني العشر مقالات .

وأبو حامد يوجب في قوله - وفي نسخة بدون عبارة « قوله » - أن كل ما كان له مفهوم زائد أنه يقتضى معنى زائداً - خارج النفس بالفعل .

وهو غلط ، وقول سفسطائي .

وذلك بين من قوله :

[وبالجملة : الوجود - وفي نسخة « الموجود » - أمر عام ،

ينقسم :

إلى واجب .

وإلى ممكن .

فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذلك - وفي نسخة « وكذلك » - الفصل الثانى ، لا فرق - وفي نسخة ولا فرق - [.

فإن قسمة الوجود إلى :

{ ممكن .
وواجب .

ليس كقسمة الحيوان إلى :

{ ناطق .
وغير ناطق .
أو إلى :

{ مشاء .
وسابح .
وطائر .

لأن هذه أمور زائدة على الجنس ، توجب أنواعاً زائدة .
والحيوانية معنى مشترك لها .
وهذه الفصول زائدة عليها .

وأما الممكن الذى قسم إليه ابن سينا الموجود ، فليس معنى خارج النفس بالفعل ، وهو - وفي نسخة « وهى » - عبارة ردية كما قلنا .

وذلك أن الموجود الذى له علة فى وجوده ، ليس له مفهوم من ذاته - وفي نسخة « من هذا » وفي أخرى « ذلك » - إلا العدم - وفي

نسخة «لعدم» - أعنى أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلا عدم إلا أن تكون طبيعته طبيعة - وفي نسخة «من طبيعة» - الممكن الحقيقى - ولذلك كانت قسمة الموجود : إلى واجب الوجود .

ويمكن الوجود .

قسمة غير معروفة ، إذا لم يرد بالممكن ، الممكن الحقيقى وسيأتى بعد هذا .

وتحصيل - وفي نسخة «ومحصل» - هذا الموضع ، أن الموجود إذا قسم :

فأما أن ينقسم إلى فصول ذاتية .

أو أحوال إضافية .

أو أعراض زائدة على الذات .

فقسمته إلى فصول ذاتية تقتضى ولا بد تكثر - وفي نسخة «تكثير» - الأفعال عنه .

وأما قسمته إلى أحوال إضافية ، أو عرضية ، فليس تقتضى تكثر - وفي نسخة «تكثير» - أفعال مختلفة - وفي نسخة «الأفعال» - .

فإن ادعى مدع أن قسمته إلى صفات حالية ، تقتضى له أفعالا - وفي نسخة بزيادة «مختلفة» - .

فالمبدأ الأول تصدر منه كثرة ضرورة - وفي نسخة «ضرورة» - ليس تحتاج إلى معلول عنه ، هو مبدأ الكثرة .

وإن قال : إنه ليس تقتضى كثرة الصفات الحالية صدور

أفعال مختلفة ، فؤلاء الصفات الحالية التي في المعلول الأول ، تقتضى عنه صدور أفعال مختلفة .

فوضع من وضع المعلول الأول ، على هذا ، أفضل .

* * *

وقوله :

[فكيف يكون ماله من ذاته ، وماله من غيره ، واحداً ؟]

وقد كان هذا الرجل زعم أن الإمكان ليس له وجود إلا في الأذهان ، فهلا يلزم - وفي نسخة « لزوم » - هذا القول ، في هذا المكان - وفي نسخة « الإمكان » - ؟

وليس يمتنع في الذات الواحدة أن يلزمها النقي والإثبات في أحوالها ، من غير أن يلزم تكثر في تلك الذات ، كما منعه أبو حامد .

وإذا فهمت هذا ، قدرت أن تأتي بحل ما يقوله في هذا الفصل .

* * *

فإن قيل : يلزم على هذا - وفي نسخة بدون عبارة « على هذا » - أن لا يكون تركيب .

لا في واجب الوجود بذاته .

ولا في واجب الوجود بغيره .

قلنا : أما واجب الوجود بغيره ؛ فإن العقل يدرك فيه تركيباً من : علة .

ومعلول . ١

فإن كان جسماً لزم أن يكون فيه .

اتحاد من جهة .

وكثرة من أخرى .

أعني الأجسام الغير - وفي نسخة بدون كلمة « الغير » -
الكائنة الفاسدة . أعني :

اتحاداً بالفعل .

وكثرة بالقوة .

وإن كان - وفي نسخة « كانت » - غير جسم ، لم يدرك
العقل كثرة :

لا بالقوة .

ولا بالفعل .

بل اتحاداً - وفي نسخة « كان اتحاداً » - من جميع
الوجوه .

ولذلك يطلق القوم على هذا النوع من الموجودات أنها بسيطة
لكنهم يقولون في هذه الموجودات :

إن العلة فيها أبسط من المعلول .

ولذلك يرون أن الأول هو أبسطها ؛ لأن الأول لا يفهم منه
علة ومعلول أصلاً .

وما بعد الأول يفهم العقل فيه التركيب .

ولذلك كان الثاني عندهم أبسط من الثالث .

هكذا ينبغي أن يفهم مذهب القوم ، فيكون معنى .
 العلة .
 والمعلول .

في هذه الموجودات ، كأن فيها كثرة بالقوة - وفي نسخة
 « قوة بالكثرة » - تظهر في المعلول .

أعني أن يصدر عنه معلولات كثيرة ، لافيه ، في وقت من الأوقات .
 فإذا فهم هذا من قولهم ، وسلم لهم ، لم يلحقهم الاعتراض
 الذي ألحقهم أبو حامد .

وأما إذا فهم من قولهم :
 أن الثاني يعقل ذاته ،
 ويعقل مبدأه .

فهو بما يعقل من ذاته يصدر عنه شيء .
 وبما يعقل من مبدئه يصدر عنه شيء آخر .
 لأنه ذو صورتين ، أو وجودين ، كما فهمه أبو حامد عنهم ،
 فهو قول باطل ، لأنه لو كان ذلك كذلك .
 كان مركباً من أكثر من صورة واحدة .
 وكانت تكون تلك الصورة .

واحدة بالموضوع - وفي نسخة « بالموضع » - .
 كثيرة بالحد .

كالحال في النفس .

لكن أكد هذا الظن بهم ما يزعمون من صدور بعضها
 - وفي نسخة « بعضهم » - عن بعض .

وكأنهم أرادوا أن يفهموا الأمر هنالك بتشبيه ذلك بالفاعلات المحسوسة .

وبحق صارت العلوم الإلهية ، لما حشيت بهذه الأقاويل أكثر ظنية من صناعة الفقه .

فقد تبين لك من هذا القول أن ما رام أبو حامد من - وفي نسخة بدون عبارة « من » - أن يلزمهم - وفي نسخة « يلزم » - الكثرة في واجب الوجود من أجل إلزامهم إياها ، في ممكن الوجود ، أنه ليس بصحيح .

لأنه إن فهم من الإمكان ، الإمكان الحقيقي ، كان هنالك تركيب ولا بد ، وإن كان ذلك مستحيلا على ما قلناه ، وسنقله بعد ولم - وفي نسخة « لم » - يلزم مثل ذلك في واجب الوجود - وفي نسخة بدون عبارة « وإن كان ذلك مستحيلا ... واجب الوجود » - .

وإن فهم من الإمكان معنى ذهنيًا ، لم يلزم أن يكون ولا واحد منهما مركبًا ، من هذه الجهة .
وإنما يفهم منه التركيب من جهة ما هو علة - وفي نسخة « من علة » - ومعلول .

[٨٦] - قال أبو حامد :

الاعتراض الثاني - وفي نسخة « الاعتراض الثاني . قال أبو حامد » وفي أخرى « قال : الاعتراض الثاني » - هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - أن نقول : أعقله - وفي نسخة « عقله » وفي أخرى « أعله » - مبدأ ، عين وجوده ؟ وعين عقله نفسه ؟ أم غيره ؟

فإن كان عينه ، فلا كثرة في ذاته ، إلا في العبارة عن ذاته ،
وإن كان غيره ، فهذه الكثرة موجودة في الأول ؛ فإنه يعقل ذاته ، ويعقل
- وفي نسخة « ولا يعقل » - غيره .

• • •

[٨٦] - قلت : الصحيح أن ما يعقل من مبدئه ، هو عين
- وفي نسخة « غير » - ذاته .

وأنه في طبيعة المضاف .

وبذلك - وفي نسخة « وذلك » - نقص عن مرتبة الأول .

والأول في طبيعة الموجود بذاته .

والصحيح ^(١) عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته ،
لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - أمراً مضافاً ، وهو كونه مبدأ .

لكن ذاته عندهم هي جميع ^(٢) العقول ، بل جميع الموجودات
بوجه أشرف وأتم من جميعها ، على ما سنقوله بعد .

ولذلك ليس يلزم - وفي نسخة « يلزم من » - هذا القول
الشناعات التي - وفي نسخة « الذي » - يلزمونها - وفي نسخة
« يلزمها » - إياه - وفي نسخة « إياها » - .

• • •

(١) رأى الفلاسفة في علم الله .

(٢) هل هذه هي وحدة الوجود ؟

[٨٧] — قال أبو حامد :

فإن زعموا أن عقله — وفي نسخة « علة » — ذاته ، عين ذاته .

ولا يعقل ذاته ما لم يعقل أنه مبدأ لغيره ؛ فإن العقل يطابق المعقول ، فيكون راجعاً إلى ذاته .

[٨٧] — قلت هذا كلام مختل ؛ فإن — وفي نسخة « بأن » — كونه مبدأ ، هو معنى مضاف ، فلا يصح أن يكون عين ذاته .

ولو عقل كونه مبدأ ، لعقل ما هو له مبدأ — وفي نسخة بدون عبارة « هو معنى . . . له مبدأ » — على النحو من الوجود الذي هو عليه .

ولو كان ذلك كذلك ، لا ستكون الأشرف بالأخص ؛ فإن المعقول هو كمال العاقل — وفي نسخة « الفاعل » — عندهم ، على ما يظهر في علوم العقل الإنساني .

* * *

[٨٨] — قال أبو حامد :

فنقول — وفي نسخة بدون عبارة « فنقول » — : والمعلوم عقله ذاته ، عين ذاته ؛ فإنه عقل بجموهه ، فيعقل نفسه .

والعقل ، والعاقل ، والمعقول ، منه أيضاً واحد .

ثم إن — وفي نسخة « إذا » — كان عقله — وفي نسخة بدون عبارة « ذاته عين » — إذا كان عقله — ذاته ، عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولا لعله ؛ فإنه كذلك ؛ والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته .

فالكثرة إذن غير موجودة — وفي نسخة « فلا كثرة إذن » —

وإن كانت هذه كثرة ، فهي موجودة في الأول ، فليصبر — وفي نسخة « فلا تصبر » — منه المختلفات .

[٨٨] - قلت : ما حكاه ههنا عن الفلاسفة في وجود الكثرة - وفي نسخة بزيادة « في العقول » - فقط ، دون المبدأ الأول ، هو كلام فاسد ، غير جار - وفي نسخة « جائز » - على أصولهم ؛ فإنه لا كثرة في تلك العقول - وفي نسخة « ذلك العقول » - أصلاً عندهم .

وليس - وفي نسخة « وليست » - تتباين عندهم من جهة البساطة والكثرة .

ولنما تتباين من جهة العلة والمعلول .
والفرق :

بين عقل الأول ذاته .

وسائر العقول ذواتها عندهم .

أن العقل الأول ، يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته ، لا معنى ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - مضافاً إلى علة .

وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافاً إلى علتها - وفي نسخة « إلى ذاتها علتها » - فتدخلها الكثرة من هذه الجهة .

فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة ، إذ - وفي نسخة « إذا » - كانت ليست في مرتبة واحدة من الإضافة إلى المبدأ الأول .

ولا واحد منها يوجد بسيطاً بالمعنى الذي به الأول بسيط ؛ لأن الأول معدود في الوجود بذاته ، وهي في الوجود المضاف .

وأما قوله :

[ثم إن - وفي نسخة « إذا » - كان عقله ذاته ، عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولة - وفي نسخة « معلولا » - لعله .
فإنه كذلك ، والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته .
فلا كثرة إذن .

وإن كانت هذه كثرة ، فهي موجودة - وفي نسخة « موجود » -
في الأول - وفي نسخة « في العقل الأول » -] .

فإنه ليس يلزم من كون العقل - وفي نسخة « العقل والعاقل » -
والمعقول ، في العقول المفارقة ، معنى واحداً بعينه ، أن تكون
كلها - وفي نسخة « كأنها » - تستوى في البساطة ؛ فإنهم يضعون
أن هذا المعنى ، تتفاضل فيه العقول ، بالأقل والأزيد .
وهو لا يوجد بالحقيقة إلا في العقل الأول - وفي نسخة بدون
كلمة « الأول » - .

والسبب في ذلك أن العقل الأول ذاته قائمة بنفسها .

وسائر العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به .

فلو كان العقل - وفي نسخة « العاقل » - والمعقول ، في واحد
واحد منها ، من الاتحاد ، في المرتبة الذي هو في الأول ،
لكانت الذات الموجودة بذاتها ، توافق الموجودة - وفي نسخة
« الموجود » وفي أخرى « الموجودات » - غيرها .

أو لكان - وفي نسخة « لكانت » - العقل لا يطابق طبيعة
الشيء المعقول .

وذلك كله مستحيل عندهم .

وهذا الكلام - وفي نسخة « وهذا » وفي أخرى « وهذا الكلام عندهم » - كله والجواب ، هو جدلي ، وإنما يمكن أن نتكلم في هذا كلاماً برهانياً ، مع قصور نظر في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - الإنسان في هذه المعاني ، إذا تقدم الإنسان ، فعرف ما هو العقل .

ولا يعرف ما هو العقل - وفي نسخة بدون عبارة « ولا يعرف ما هو العقل » - حتى يعرف ما هي النفس .

ولا يعرف ما هي النفس ، حتى يعرف ما هو المتنفس .

فلا معنى للكلام في هذه المعاني ببادئ الرأي ، وبالمعارف العامة ، التي ليست بخاصة ، ولا مناسبة .

وإذا تكلم الإنسان في هذه المعاني ، قبل أن يعلم طبيعة العقل ، كان كلامه فيها أشبه شيء بمن يهذى .

ولذلك صارت الأشعرية ، إذا حكمت - وفي نسخة « حكمت » - آراء الفلاسفة أتت في غاية الشناعة والبعد ، من النظر الأول - وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - الذي - وفي نسخة بدون كلمة « الذي » - للإنسان في الموجودات .

• • •

[٨٩] - قال أبو حامد :

ولنترك دعوى وحدانيته - وفي نسخة « وحدانية » - من كل وجه - وفي نسخة « واحد » - إن - وفي نسخة « إذ » - كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة .

[٨٩] قلت : — وفي نسخة بدون عبارة « قلت » — : إنهم إذا وضعوا أن الأول .

يعقل ذاته ،

ويعقل من ذاته أنه علة لغيره .

فلهم أن يتزلوا أنه ليس واحداً من كل جهة ، إذ كان لم يتبين بعد أنه يجب أن يكون واحداً من كل جهة .

وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين ، ويتأولون — وفي نسخة « ويتأولون » — أنه مذهب أرسطوطاليس .

[٩٠] — قال أبو حامد :

فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته .

وعقله ذاته ، هو عين ذاته .

فالعقل ، والعقل ، والمعقول ، واحد . ولا يعقل غيره .

فالجواب : — وفي نسخة « والجواب » — من وجهين :

أحدهما : — وفي نسخة بدون عبارة « من وجهين : أحدهما » — أن هذا المذهب لشاعته هجره ابن سينا وسائر المحققين ، وزعموا أن الأول

يعقل — وفي نسخة « يعلم » — نفسه ، مبدأ لفيضان ما يفيض منه .

ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلاً كلياً ، لا جزئياً .

إذا استبحوا قول القائل :

المبدأ الأول لا يصلح منه — وفي نسخة « عنه » — إلا عقل واحد .

ثم لا يعقل ما يصدر منه .

ومعلومه — وفي نسخة « ومعلوم » وفي أخرى « ومعقوله » — عقل .

ويفيض منه عقل .

ونفس فلك .

وجرم فلك — وفي نسخة بدون كلمة « فلك » —

ويعقل نفسه ، ومعلولاته الثلاث — وفي نسخة بدون كلمة « الثلاث » —

وعلته ومبدؤه لا يعقل إلا نفسه — وفي نسخة بدون عبارة « لا يعقل إلا نفسه » —

فيكون المعلول أشرف من العلة ، من حيث إن العلة ما فاض منها إلا واحد .

وقد فاض من هذا ثلاثة أمور .

والأول ما عقل إلا نفسه .

وهذا عقل نفسه ،

ونفس المبدأ .

ونفس المعلولات .

ومن قنع أن يكون قوله في الله سبحانه وتعالى ، راجعاً إلى هذه الرتبة ، فقد

جمله أحقر من كل موجود — وفي نسخة « وجود » — يعقل نفسه ويعقله — وفي

نسخة بدون عبارة « ويعقله » —

فإن ما يعقله ويعقل نفسه أشرف منزلة — وفي نسخة بدون كلمة « منزلة » —

منه ، إذ — وفي نسخة « إذا » — كان هو لا يعقل إلا نفسه — وفي نسخة بدون

عبارة « إذ كان هو لا يعقل إلا نفسه » —

• • •

وقد — وفي نسخة « فقد » — انتهى منهم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل

ما يفهم من العظمة . وقربوا حاله — وفي نسخة « حالة الله » — تعالى من حال

الميت الذي لا خير له بما — وفي نسخة « مما » — يجري في العالم .

إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط .

وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله ، والناكبين لطريق الهدى ، المنكرين

لقوله :

(مَا أَشْهَدُ تَهُمُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ)
 الظانين بالله ظن السوء ، المعتقدين أن الأمور الربوبية تستولى - وفي نسخة
 « تستولى » - على كنهها القوى - وفي نسخة « قوى » - البشرية . المغرورين
 بعقولهم ، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل وأتباعهم .

فلا جرم اضطروا - وفي نسخة « لما اضطروا » - في - وفي نسخة « إلى » -
 الاعتراف بأن لباب - وفي نسخة « إلى لباب » وفي أخرى « إلى لإثبات » -
 معقولاتهم ، رجعت إلى ما لو حكى في - وفي نسخة « عن » - منام ، لتعجب منه .

• • •

[٩٠] - قلت : إنه ينبغي للذى يريد أن يخوض في هذه
 الأشياء أن يعلم أن - وفي نسخة بدون عبارة « يعلم أن » - كثيراً من
 الأمور التي تثبت - وفي نسخة « ثبتت » وفي أخرى « تبينت » - في
 العلوم النظرية ، إذا عرضت على بادئ الرأي .

وإذا - وفي نسخة « وإلى » - ما يعقله الجمهور من ذلك ،
 كانت بالإضافة إليهم ، شبيهة - وفي نسخة « تشبيهاً » - بما - وفي
 نسخة « مما » - يدرك النائم في نومه ، كما قال .

وإن كثيراً من هذه ، ليس تلقى لها مقدمات من نوع
 المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور يقنعون - وفي نسخة
 « يعشقون » - بها في أمثال هذه المعاني .

بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد إقناع - وفي نسخة « اتباع » -
 وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين ، لمن يسلك في معرفتها سبيل
 اليقين .

مثال ذلك : أنه لو قيل للجمهور .

ولن هو أرفع رتبة في الكلام منهم :

إن الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم ، هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - نحو من مائة وسبعين - وفي نسخة « وستين » وفي أخرى « ستة وستين » - ضعفاً من الأرض .

لقالوا : هذا من المستحيل ، ولكان من يتخيل - وفي نسخة « تخيل » وفي أخرى « متخيل » - ذلك عندهم ، كالنائم .

ولعسر علينا إقناعهم في هذا المعنى ، بمقدمات يقع لهم التصديق بها ، من قرب ، في زمان يسير .

بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم إلا بطريق البرهان ، لمن سلك طريق البرهان .

وإذا كان هذا موجوداً في مطالب - وفي نسخة « مطلب » - الأمور الهندسية ، وبالجملة في الأمور التعاليمية - وفي نسخة « التعاليمية » وفي أخرى « للتعليمية » - فأحرى أن يكون ذلك موجوداً في العلوم الإلهية .

أعني ما إذا صرح به للجمهور - وفي نسخة « الجمهور » - كان شنيعاً وقبيحاً في بادئ الرأي .

وشبهها بالأحلام .

إذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة ، يتأتى من قبلها ، الإقناع فيها ، للعقل الذي في بادئ الرأي أعني عقل الجمهور ؛ فإنه يشبه أن يكون ما يظهر - وفي نسخة « يظهره » - بآخره للعقل هو عنده من - وفي نسخة « في » - قبيل المستحيل في أول أمره .

وليس يعرض هذا في الأمور العلمية ، بل وفي العملية ؛ ولذلك

لو قدرنا أن صناعة - وفي نسخة « صنعة » - من الصنائع ، قد
 دثرت ، ثم توهم وجودها ، لكان في بادئ الرأي من المستحيل .
 ولذلك يرى كثير من الناس أن هذه الصنائع هي من مدارك
 ليست بإنسانية .

فبعضهم ينسبها إلى الجن .

وبعضهم ينسبها إلى الأنبياء .

حتى لقد زعم ابن حزم أن أقوى الأدلة على وجود النبوة هو
 وجود هذه الصنائع .

...

وإذا كان هذا ، هكذا ، فينبغي لمن آثر طلب الحق ،
 إذا وجد قولاً شنيعاً ، ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك
 الشنعة ، أن لا يعتقد أن ذلك القول باطل .

وأن يطلبه من الطريق الذي زعم - وفي نسخة « يزعم » -
 المدعى له أنه يوقف منها عليه ، ويستعمل في تعلم ذلك - وفي
 نسخة بدون كلمة « ذلك » - من طول الزمان ، والترتيب - وفي
 نسخة « والذي يثبت » - ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم .

؟؟؟

وإذا كان هذا موجوداً في غير العلوم الإلهية ، فهذا المعنى في
 العلوم الإلهية أخرى أن يكون موجوداً ؛ لبعد هذه العلوم
 عن العلوم التي في بادئ الرأي .

...

وإذا كان هذا هكذا ، فينبغي أن يعلم أنه ليس يمكن أن يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما قد وقعت في سائر المسائل .

والجدل نافع مباح في سائر العلوم .

ومحرم في هذا العلم .

ولذلك لحأ أكثر الناظرين في هذا العلم إلى - وفي نسخة بدون كلمة « إلى » - أن هذا كله من باب التكييف في الجوهر الذي - وفي نسخة « الجواهر الذي » وفي أخرى « الجواهر التي » - لا تكيفه العقول - وفي نسخة « العقل » - لأنه لو كيفته - وفي نسخة « كيفه » - لكان .

العقل الأزلي - وفي نسخة « الأول » -

والكائن الفاسد .

واحدًا .

وإذا كان هذا هكذا ، فالله يأخذ الحق - وفي نسخة « العقل » - ممن تكلم في هذه الأشياء الكلام العام ، ويجادل في الله بغير علم .

ولذلك - وفي نسخة « فلذلك » وفي أخرى « ولا » - يظن أن الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم .

ولذلك يقول أبو حامد إن علومهم الإلهية ، هي ظنية .

* * *

ولكن على كل حال - وفي نسخة « على حال » - فنحن - وفي

نسخة « فنحن » - نروم أن نبين من أمور محمودة ، ومقدمات معلومة ، وإن كانت ليست برهانية .

ولم - وفي نسخة « وإن لم » - نك نستجير ذلك إلا لأن هذا الرجل أوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم ، وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة ، والله - وفي نسخة « فאלله » وفي أخرى « والإلهية » - سائله وحسيه - وفي نسخة « وحسبه » - .

- وفي نسخة « وأما نحن فإننا نبين الأمور » وفي نسخة « بأمور » - التي حركت الفلاسفة إلى اعتقاد هذه الأشياء في المبدأ الأول ، وسائر الموجودات .

ومقدار ما انتهت إليه من ذلك ، العقول الإنسانية .
والشكوك الواقعة في ذلك .

ونبين أيضاً الطرق التي حركت المتكلمين من أهل الإسلام إلى ما حركتهم إليه من الاعتقاد في المبدأ الأول .
وفي سائر الموجودات .

والشكوك الداخلة عليهم في ذلك .

ومقدار ما انتهت إليه - وفي نسخة بدون عبارة « من ذلك العقول . . . انتهت إليه » - حكمتهم .

ليكون ذلك مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الفريقين .

ويعمل في ذلك كله على ما وفقه الله تعالى إليه .

• • •

فتقول - وفي نسخة بدون عبارة « فتقول » - : أما - وفي نسخة « فأما » - الفلاسفة ؛ فإنهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم - وفي نسخة « بعلومهم » - لا مستنديين - وفي نسخة « للسليدين » - إلى

قول من يدعوهم إلى قبول قوله ، من غير برهان ، بل ربما خالفوا - وفي نسخة « خالف » - الأمور المحسوسة .

وذلك أنهم وجدوا الأشياء المحسوسة التي دون الفلك ضربين :
متنفسة .

وغير متنفسة - وفي نسخة « منفسة » - .

ووجدوا جميع هذه - وفي نسخة « هذا » - يكون
- وفي نسخة « لكون » وفي أخرى « الكون » - المتكون منها - وفي
نسخة « عنها » - متكوناً بشيء شموه صورة .

وهو المعنى الذي به صار موجوداً ، بعد أن كان معلوماً .

ومن شيء شموه مادة .

وهو الذي منه تكوّن .

وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون ههنا ، إنما يتكون - وفي
نسخة بزيادة « بشيء شموه صورة » - من موجود غيره .

فسموا هذا مادة .

ووجدوه أيضاً يتكون عن - وفي نسخة « عين » - شيء .

فسموه فاعلاً .

ومن أجل شيء .

شموه - وفي نسخة بزيادة « أيضاً » - غاية .

فأثبتوا - وفي نسخة « وأثبتوا » - :

أسباباً أربعة .

ووجدوا الشيء الذى يتكون به المتكون :

أعنى صورة الشيء

والشيء الذى عنه يتكون :

وهو الفاعل القريب له

واحدًا :

إما بالنوع .

وإما بالجنس .

أما ما - وفى نسخة «أما» - بالنوع ، فمثل .

أن الإنسان يلد - وفى نسخة «يولد» - إنسانًا .

والفرس فرسًا .

وأما ما - وفى نسخة «وأما» - بالجنس ، فمثل :

تولد البغل ، عن ، الفرس والحمار .

ولما كانت الأسباب لا تمر عندهم إلى غير نهاية ، أدخلوا سببًا فاعلا - وفى نسخة «أسباباً فاعلا» - أولا - وفى نسخة «أول» - باقياً .

فنهى من قال : هذا السبب الذى بهذه الصفة ، هو الأجرام السماوية .

ومنهى من جعله مبدأ مفارقاً مع - وفى نسخة «من» - الأجرام السماوية .

ومنهى من - وفى نسخة «ومن» - جعل هذا المبدأ هو - وفى نسخة بدون كلمة «هو» - المبدأ الأول .

ومنهم من جعله - وفي نسخة بزيادة « عقلا » - دونه ، واكتفوا
 - وفي نسخة بزيادة « به » - في تكون - وفي نسخة « في كون »
 وفي أخرى « في مبادئ » - الأجرام البسيطة - وفي نسخة بدون
 كلمة « البسيطة » وفي أخرى « السماوية » - بالسموات - وفي نسخة
 بدون كلمة « السموات » - ومبادئ الأجرام - وفي نسخة بزيادة
 « السماوية » - .

لأنه وجب عندهم أيضاً أن يجعلوها أيضاً سبباً فاعلاً .
 وأما ما دون الأجرام البسيطة من الأمور المكونة بعضها بعضاً
 - وفي نسخة « المتكونة بعضها من بعض » - المتنفسة .
 فوجب أن يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر .
 وهو معطى النفس ، ومعطى الصورة والحكمة - وفي نسخة
 « الصورة والحركة » - التي تظهر في الموجودات .
 وهو الذي يسميه « جالينوس » :
 القوة المصورة .

وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة - وفي نسخة « القوى » - هي
 - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - مبدأ مفارق .
 فبعض - وفي نسخة « فبعضهم » - جعله عقلاً .
 وبعض جعله نفساً .
 وبعض جعله الحرم السماوى .
 وبعض جعله الأول .
 وتسمى - وفي نسخة « ويسمى » - جالينوس هذه القوة الخالق . وشك :
 هل هي الإله ، أو غيره ؟

هذا في الحيوان ، والنبات المتناسل - وفي نسخة « والمتناسل » -
 وأما في غير ذلك من النبات ، ومن الحيوان الغير المتناسل ؛
 فإنه ظهر لهم أن الحاجة فيه إلى إدخال هذا المبدأ أكثر .
 فهذا مقدار ما انتهى إليه فحصهم عن الموجودات التي دون
 السماء - وفي نسخة « السماوى » - .

وفحصوا أيضاً عن السموات ، بعدما اتفقوا أنها مبادئ
 الأجرام المحسوسة فاتفقوا على أن الأجرام السماوية هي مبادئ
 الأجرام المحسوسة المتغيرة التي ههنا .
 ومبادئ الأنواع :
 إما مفردة .
 وإما مع مبدأ مفارق .

ولما فحصوا عن الأجرام السماوية ، ظهر لهم أنها غير متكونة
 بالمعنى الذي به هذه الأشياء كائنة فاسدة .
 أعني - وفي نسخة « يعنى » - ما دون الأجرام السماوية .
 وذلك أن المتكون بما هو متكون يظهر من أمره أنه جزء من
 هذا العالم المحسوس ، وأنه لا يتم تكونه - وفي نسخة « كونه » - إلا
 من حيث - وفي نسخة « من شئ » - هو جزء .
 وذلك أن المتكون منها إما يتكون .
 من شئ .
 عن - وفي نسخة « وعن » - شئ .

وبشئىء - وفي نسخة «ولشئىء» وفي أخرى «وبشئىء ولشئىء» -
وفي مكان وزمان .

وألّفوا الأجرام السماوية شرطاً في تكونها ، من قبل أنها أسباب
فاعلة بعيدة .

فلو كانت الأجرام السماوية - وفي نسخة بدون عبارة « شرطاً
... السماوية » - متكونة مثل هذا التكون ، لكانت ههنا
أجسام أقدم منها هي شرط في تكونها حتى تكون هي جزءاً من عالم
آخر فيكون ههنا أجسام سماوية مثل هذه الأجسام .
وإن كانت أيضاً تلك متكونة ، لزم أن يكون قبلها أجسام
سماوية آخر .

ويعر ذلك إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - .

فلما تقرر عندهم بهذا النحو من النظر ، وبأنحاء كثيرة
هذا أقربها :

أن الأجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذى به
هذه متكونة وفاسدة .

لأن المتكون ليس له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - حد
- وفي نسخة « جزء » - ولا رسم - وفي نسخة بدون عبارة « ولا رسم » -
ولا شرح ولا مفهوم غير هذا .

ظهر لهم أن هذه أيضاً :

أعنى الأجسام السماوية .

لها مبادئ تتحرك بها وعنهما .

ولما - وفي نسخة « فلما » - فحصبوا عن مبادئ هذه ، ظهر لهم أنه يجب أن تكون مبادئ الحركة لها موجودات ليست بأجسام ولا قوى في أجسام .

أما كون مبادئها - وفي نسخة بدون عبارة « الحركة لها ... مبادئها » - ليست بأجسام ؛ فلأنها - وفي نسخة « فإنها » - مبادئ أول للأجسام المحيطة بالعالم .

وأما كونها ليست قوى في أجسام الأجسام - وفي نسخة « لأن الأجسام » وفي أخرى « فلأن الأجسام » وفي رابعة « أعني أنها ليست قوى في أجسام أن تكون الأجسام » - شرط في وجودها ، كالحال في المبادئ المركبة ههنا للحيوانات - وفي نسخة « للحيوان » - فلأن - وفي نسخة « لأن » - كل قوة في جسم عندهم ، هي متناهية ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - كانت منقسمة بانقسام الجسم .

وكل جسم هو بهذه الصفة ، فهو كائن فاسد .

أعني مركباً - وفي نسخة « مركب » - من هيولى وصورة .

الهيولى - وفي نسخة « والهيولى » - شرط في وجود الصورة .

وأيضاً لو كانت مبادئها ، على نحو مبادئ هذه لكانت الأجرام السماوية ، مثل هذه ، فكانت تحتاج إلى أجرام آخر أقدم منها .

ولما تقرر لهم وجود مبادئ بهذه الصفة .

أعني ليست أجساماً ، ولا قوى في جسم - وفي نسخة « أجسام » - .

وكان قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - تقرر لهم من أمر العقل الإنسانى ، أن :

للصورة - وفي نسخة « للصور » - وجودين :

وجود معقول ، إذا تجردت من الهوى .

وجود محسوس ، إذا كانت فى هوى .

مثال ذلك : أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - الحجر له صورة جمادية - وفي نسخة « مادية » - وهى فى الهوى خارج النفس .
وصورة هى إدراك وعقل - وفي نسخة « وفعل » - وهى المجردة من الهوى فى النفس .

وجب عندهم أن تكون هذه الموجودات المفارقة - وفي نسخة « المفارقات » - بإطلاق ، عقولا محضة .

لأنه إذا كان عقلا بما - وفي نسخة « ما » - هو مفارق لغره ، فما - وفي نسخة « فيما » - هو مفارق بإطلاق أخرى أن يكون عقلا .

وكذلك وجب عندهم أن يكون ما تعقله هذه العقول ، هى صور الموجودات والنظام الذى فى العالم ، كالحال فى العقل الإنسانى ، إذ - وفي نسخة « إذا » - كان العقل ليس شيئا غير إدراك صور الموجودات ، من حيث هى فى غير هوى :

فصح عندهم من قبل هذا أن للموجودات وجودين :

وجود محسوس .

وجود معقول .

وأن نسبة الوجود - وفي نسخة « وجود » - المحسوس من الوجود -
وفي نسخة بدون كلمة « الوجود » - المعقول ، هي نسبة المصنوعات -
وفي نسخة « للمصنوعات » - من علوم الصانع .

واعتقدوا لمكان هذا :

أن الأجرام السماوية عاقلة لهذه الميادى* .

وأن تدبيرها لما ههنا من الموجودات إنما هو من قبيل أنها
ذوات نفوس .

ولما - وفي نسخة « فلما » - قايصوا .

بين هذه العقول المفارقة .

وبين العقل الإنساني .

وأوا أن هذه العقول ، أشرف من العقل الإنساني ، وإن كانت
تشارك مع العقل الإنساني ، في أن معقولاتها - وفي نسخة
« معلولاتها » - هي صور الموجودات .

وأن صورة واحد واحد منها ، هو ما يدركه هو من صور
الموجودات ونظامها .

كما أن العقل الإنساني - وفي نسخة بدون كلمة « الإنساني » -
إنما - وفي نسخة بدون كلمة « إنما » - هو ما - وفي نسخة بدون
كلمة « ما » - يدركه - وفي نسخة « يدرك » - من صور الموجودات
ونظامها - وفي نسخة « من الموجوات : صورها ونظامها » -

لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هي علة للعقل الإنساني ؛
إذ - وفي نسخة « إن » - كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل
الشيء الموجود بصورته .

وأما تلك - وفي نسخة بدون كلمة « تلك » - فمفعولاتها - وفي نسخة « فمفعولاتها » - هي العلة في صور الموجودات .

وذلك أن النظام والترتيب في الموجودات إنما هو - وفي نسخة « هي » - شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة .

وأما الترتيب الذي في العقل الذي - وفي نسخة « العقل الإنساني » - فينا - وفي نسخة « فيها » - فإنما هو تابع - وفي نسخة « هي نافع » - لما - وفي نسخة « بما » - يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها .

ولذلك كان ناقصاً جداً ؛ لأن كثيراً من الترتيب والنظام الذي في الموجودات ، لا يدركه العقل - وفي نسخة « ندركه بالعقل » - الذي فينا .

فإذا كان ذلك كذلك ، فلصور الموجودات المحسوسة - وفي نسخة « المحسوسات » - مراتب في الوجود : أحسنها وجودها في المواد .

ثم وجودها في العقل الإنساني أشرف من وجودها في المواد ، ثم وجودها في العقول المفارقة أشرف من وجودها في العقل الإنساني . ثم لها أيضاً في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود ، بحسب تفاضل تلك العقول في أنفسها .

ولما نظروا أيضاً إلى الحرم السماوى ، ورأوا فى الحقيقة - وفى نسخة « ورأوا أنه » - جسماً واحداً شبيهاً بالحيوان الواحد .
 له حركة واحدة كلية ، شبيهة بحركة الحيوان الكلية .
 وهى نقلته بجميع - وفى نسخة « لجميع » - جسده .
 وهذه الحركة هى الحركة اليومية .
 ورأوا أن سائر الأجرام - وفى نسخة « الأجسام » - السماوية ،
 وحركاتها - وفى نسخة « حركاتها » وفى أخرى « حركتها » -
 الجزئية ، شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد - وفى نسخة بدون كلمة
 « الواحد » - الجزئية ، وحركاتها - وفى نسخة « وحركاته » - الجزئية .
 فاعتقدوا لمكان ارتباط هذه الأجسام بعضها ببعض .
 ورجوعها إلى جسم واحد .
 وغاية واحدة .

وتعاونها على فعل واحد ؛ وهو - وفى نسخة « هو » وفى أخرى
 « هذا » - العالم - وفى نسخة « تدبير العالم » - بأسره .
 أنها ترجع إلى مبدأ - وفى نسخة « لمبدأ » وفى أخرى « إلى المبدأ » -
 واحد ، كالحال فى الصنائع الكثيرة التى تؤم مصنوعاً واحداً ،
 فإنها ترجع إلى صناعة واحدة رئيسة - وفى نسخة « رئيسية » - .

فاعتقدوا لمكان هذا :
 أن تلك المبادئ المفارقة ، ترجع إلى مبدأ واحد مفارق ، هو
 السبب فى جميعها .

وأن الصور - وفى نسخة « الصورة » - التى فى - وفى نسخة
 « من » - هذا المبدأ ، والنظام والترتيب الذى فيه هو .

أفضل الوجودات - وفي نسخة «الموجودات» - التي للصور ،
والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات .

وأن هذا النظام والترتيب ، هو السبب في سائر النظمات
والترتيبات التي - وفي نسخة «الذي» - فيما دونه - وفي نسخة
«يضادونه» - .

وأن العقول تتفاضل في ذلك بحسب حالها منه ، في القرب
والبعد .

* * *

والأول عندهم لا يعقل إلا ذاته .

وهو بعقله - وفي نسخة «بتعقله» - ذاته يعقل جميع
الموجودات .

بأفضل وجود .

وأفضل ترتيب .

وأفضل نظام .

وما دونه فجوهه ، إنما هو بحسب ما يعقله من الصور ،
والترتيب ، والنظام ، الذي في العقل الأول .

وأن تفاضلها إنما هو في تفاضلها في هذا المعنى .

ولزم على هذا عندهم ، أن لا يكون الأقل شرفاً يعقل من
الأشرف ، ما يعقل الأشرف من نفسه .

ولا الأشرف يعقل ما يعقل الأقل شرفاً من ذاته .

أعني أن يكون ما يعقل كل واحد منهما .

من الموجودات في مرتبة واحدة .

لأنه لو كان ذلك كذلك ، لكانا متحدين ، ولم يكونا متعددين .
فن هذه الجهة قالوا :

إن الأول لا يعقل إلا ذاته .

وإن الذى يليه إنما يعقل الأول ، ولا يعقل ما دونه ؛ لأنه معلول ، ولو عقله لعاد المعلول علة .

واعتقدوا أن ما يعقل الأول من ذاته ، فهو علة لجميع الموجودات .

وما يعقله كل واحد من العقول التى دونه :

فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل .

أعنى بتخليقها - وفى نسخة « بتعليقها » - .

ومنه ما هو علة لذاته ، وهو العقل الإنسانى بجملته .

فعلى هذا ينبغي أن يفهم مذهب الفلاسفة فى هذه الأشياء .

والأشياء التى حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد فى العالم .

فإذا تؤملت ، فليست بأقل إقناعاً من الأشياء التى حركت المتكلمين من أهل الملة - وفى نسخة « أهل المسألة » وفى أخرى « أهل تلك الملة » - .

أعنى المعتزلة أولاً .

والأشعرية ثانياً .

إلى أن باعتقدوا فى المبدأ الأول ما اعتقدوه .

أعنى أنهم اعتقدوا أن ههنا ذاتاً غير جسمانية ، ولا هى فى

- وفى نسخة « ولا فى » وفى نسخة بدون « ولا هى » - جسم ، حية ،

عالمة ، مريدة ، قادرة ، متكلمة ، سمعية ، بصرية .

إلا أن الأشعرية دون المعتزلة اعتقدوا أن هذه - وفى نسخة

« المعتزلة وأن هذه » - الذات هي ،

الفاعلة لجميع - وفي نسخة « بجميع » - الموجودات .
بلا واسطة .

والعالم لها ، بعلم غير متناه ، إذ كانت الموجودات غير متناهية .
ونفوا العلل التي ههنا .

وأن هذه الذات - وفي نسخة بدون كلمة « الذات » - الحية ،
العالم ، المريدة ، السميعة - وفي نسخة « السامعة » وفي أخرى
« السميعة » - البصيرة القادرة المتكلمة ، موجودة مع كل شيء ،
وفي كل شيء .
أعنى متصلة به اتصال وجود .

وهذا الوضع - وفي نسخة « الظن » - يظن به أنه تلحقه
شناعات .

وذلك أن ما هذا صفته من الموجودات ، فهو ضرورة من
جنس النفس ؛ لأن النفس هي ذات ليست - وفي نسخة « ليس » -
بجسم ، حية ، عالم ، قادرة ، مريدة - وفي نسخة بدون
كلمة « مريدة » - سميعة ، بصيرة ، متكلمة .
فهولاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة للمادة ،
من حيث لم يشعروا .

وسنذكر الشكوك التي تلزم هذا الوضع :
وأظهرها « على » - وفي نسخة بدون كلمة « على » - القول
بالصفات ، أن يكون ههنا ذات مركبة قديمة .

فيكون ههنا تركيب قديم - وفي نسخة بدون كلمة « قديم » - وهو خلاف ما تضعه الأشعرية من أن كل تركيب محدث؛ لأنه عرض .

وكل عرض عندهم محدث .

ووضعوا مع - وفي نسخة « ما » - هذا - وفي نسخة بزيادة « في » - جميع الموجودات أفعالاً جائرة .

ولم يروا أن فيها ترتيباً ، ولا نظاماً ، ولا حكمة ، اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا - وفي نسخة « يعتقدوا » - أن كل موجود ، فيمكن أن يكون بخلاف ما هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - عليه . وهذا يلزمهم في العقل ضرورة .

وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شبهوا بها - وفي نسخة « يشبهون بها » - المطبوعات - وفي نسخة « بالمطبوعات » - نظاماً وترتيباً . وهذا يسمى حكمة .

ويسمون الصانع حكيماً .

والذي اقتنعوا به في - وفي نسخة بدون كلمة « في » وفي أخرى « في أن » - الكل مثل هذا المبدأ هو - وفي نسخة « وهو » - أنهم شبهوا الأفعال الطبيعية - وفي نسخة « الطبيعة » - بالأفعال الإرادية ، فقالوا :

كل فعل بما هو - وفي نسخة « هو في » - فعل ، فهو صادر عن فاعل مريد قادر - وفي نسخة بدون كلمة « قادر » مختار - وفي نسخة بدون كلمة « مختار » - حي ، عالم .

وأن طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضى هذا .
وأقنعوا فى هذا بأن قالوا :

ما سوى الحى فهو جماد ، وميت .

والميت لا يصدر عنه فعل .

فما سوى الحى لا يصدر عنه فعل .

فجحدوا الأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية .

ونفوا مع ذلك أن يكون للأشياء الحية ، فى الشاهد ، أفعال .

وقالوا : إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحى — وفى نسخة بزيادة « الذى » — فى الشاهد ، — وفى نسخة بزيادة « أفعالا » وفى أخرى بزيادة « أفعال » — وإنما فاعلها — وفى نسخة « فعلها » — الحى الذى فى الغائب .

فلزمهم — وفى نسخة بدون عبارة « فلزمهم » — أن لا يكون فى الشاهد حياة ؛ لأن الحياة إنما تثبت للشاهد — وفى نسخة « الشاهد » — من أفعاله .

وأيضاً ، فمن أين ... ؟ ليت شعرى ... ؟ ! — وفى نسخة « فليت شعرى ؟ ! من أين ؟ ! » — حصل لهم هذا الحكم على الغائب ؟

والطريق الذى سلوكه — وفى نسخة « سلكوا » — فى إثبات هذا الصانع هو أن وضعوا أن المحدث له محدث .

وأن هذا لا يمر إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — .

فيستمر — وفى نسخة « فيمر » — الأمر ضرورة — وفى نسخة بدون كلمة « ضرورة » — إلى محدث قديم .

وهذا صحيح . لكن ليس بين - وفي نسخة « يتبين » - من هذا أن هذا القديم ليس هو جسماً
 فلذلك يحتاج أن - وفي نسخة « إلى أن » - يضاف إلى هذا
 أن كل جسم ليس قديماً ، فتلحقهم شكوك كثيرة .

وليس يكفي في ذلك بيانهم .
 أن العالم - وفي نسخة « للعالم » - محدث - وفي نسخة « يحدث » -
 إذ قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - يمكن أن يقال :
 إن المحدث له هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - جسم
 قديم ليس فيه شيء من الأعراض التي استدللتم - وفي نسخة
 « استدلوها » - منها على أن السموات محدثة ، لا من الدورات ،
 ولا من غير ذلك .
 مع أنكم - وفي نسخة « أنهم » - تضعون مركباً قديماً .
 ولما وضعوا : أن الجسم السماوي مكون - وفي نسخة « يكون » -
 وضعوه على غير الصفة التي تفهم من الكون في الشاهد ، وهو أن
 يكون :

من شيء .

وفي زمان ، ومكان .

وفي صفة من الصفات .

لا في كليته ، فإنه - وفي نسخة « لأنه » - ليس في الشاهد
 جسم يتكون - وفي نسخة « مكون » - من لاجسم .
 ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل في الشاهد .

وذلك أن الفاعل الذى فى الشاهد ، إنما فعله أن - وفى نسخة بدون عبارة « الفاعل له كالفاعل . . . إنما فعله أن » - يغير الموجود من صفة إلى صفة ،

لا أن يغير العدم إلى الوجود ، بل يحوله .
أعنى الموجود

إلى الصورة والصفة النفسية التى ينتقل بها ذلك الشيء ، من موجود ما ، إلى موجود ما مخالف - وفى نسخة « يخالف » - له .
فى الجوهر ، والحد ، والاسم ، والفعل .
كما قال الله تعالى :

[وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ . ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ . ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً . فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً] الآيات .

ولذلك - وفى نسخة « وكذلك » - كان القدماء يرون أن الموجود بإطلاق ، لا يتكون ولا يفسد .
فلذلك إذا سلم لهم :
أن السموات محدثة .

لم يقدرُوا أن يبينوا أنها أول المحدثات ، وهو ظاهر ما - وفى نسخة « مما » - الكتاب العزيز ، فى غير ما آية ، مثل - وفى نسخة « آية فى » - قوله تعالى :

[أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ ، وَالْأَرْضَ ، كَانَتَا رَتْقًا] الآيات .

وقوله سبحانه : [وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ] .

وقوله سبحانه وتعالى :

[ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ] .

وأما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته ، إن اعتقدوا .
أن له مادة .

أو يفعله بجملته ، إن اعتقدوا :
أنه بسيط .

كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتجزأ .

وإن كان ذلك كذلك ، فهذا النوع من الفاعل ، إنما يغير
العدم إلى الوجود ، عند الكون :

أعني كون الجوهر الغير المنقسم الذي هو .
عندهم إسطقس الأجسام .

— وفي نسخة « للأجسام » — .

أو يغير الوجود إلى العدم عند الفساد .

أعني عند فساد الجزء الذي لا يتجزأ .

وبيّن أنه لا يتقلب الضد إلى ضده ؛ فإنه لا يعود .
نفس العدم وجوداً .

ولا نفس الحرارة برودة .

ولكن المعلوم هو الذي يعود موجوداً ،

والحار — وفي نسخة « أو الحار » — بارداً .

والبارد حاراً .

ولذلك قالت - وفي نسخة « قال » - المعتزلة :

إن العدم - وفي نسخة « المعلوم » - ذات ما .

إلا أنهم - وفي نسخة « لأنهم » - جعلوا هذه الذات متعريفية

- وفي نسخة « متغيرة » - من صفة الوجود ، قبل كون العالم .

والأقاويل التي ظنوا من قبلها أنه يلزم عنها .

أنه - وفي نسخة « أن » - لا يكون شيء من شيء .

هي أقاويل غير صحيحة .

وأقنعها أنهم قالوا :

لو كان شيء عن شيء ، لمر الأمر إلى غير نهاية - وفي

نسخة « النهاية » -

والجواب : أن هذا إنما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة

- لأنه يوجد وجود - وفي نسخة بدون كلمة « وجود » - ما لا نهاية له

- وفي نسخة بدون عبارة « له » - بالفعل .

وأما - وفي نسخة « وكان » وفي أخرى « وإنما » - حوراً فليس

يُمتنع مثل أن يكون :

من الهواء نار .

ومن النار هواء .

إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - والموضوع أزليا - وفي

نسخة « أزلي » - .

فإن معتمدتهم - وفي نسخة « معتقدهم » - في حلول الكل ، هو :

أن ما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث .

والكل الموضوع ، للحوادث لا يخلو عن الحوادث - وفي نسخة « الحدوث » - .

فهو حادث - وفي نسخة بدون عبارة « والكل . . . حادث » - .
وأحد ما - وفي نسخة « وما » - يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال .

إذا سلمت لهم هذه المقدمة هو :

أنهم لم يطردوا الحكم ؛ لأن ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد ، هو حادث ، على أنه حادث من شيء ، لا من لا شيء .

وهم يضعون أن الكل حادث من لا شيء .

وأيضاً فإن هذا الموضوع عند الفلاسفة .

وهو الذى يسمونه المادة الأولى .

ليس يخلو عن الجسمية .

والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة .

والمقدمة القائلة :

إن ما لا يخلو عن الحوادث حادث

ليست صحيحة ، إلا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه .

وأما ما لا يخلو عن حوادث ، هى واحدة بالجنس ، ليس لها أول ، فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثاً .

ولهذا - وفي نسخة « ولذلك » - لما شعر بهذا المتكلمون من الأشعرية أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية ، وهو أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها .

أى لا أول لها ولا آخر .
وذلك هو واجب عند الفلاسفة .

فهذه ونحوها هي - وفي نسخة « هو » - الشناعات التي تلزم وضع هؤلاء .

وهي أكثر كثيراً من الشناعات - وفي نسخة « الشناعة » - التي تلزم الفلاسفة .

ووضعهم أيضاً أن الفاعل الواحد بعينه ، الذي هو المبدأ الأول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسيط .

وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحسن - وفي نسخة « يحسن » - من فعل الأشياء بعضها في بعض .

وأقوى ما اقتنعوا به في هذا المعنى :

أن الفاعل لو كان مفعولاً ، لم الأمر إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - .

وإنما كان يلزم ذلك ، لو كان الفاعل إنما هو فاعل ، من جهة ما هو مفعول .

والحرك محرك ، من جهة ما هو متحرك .

وليس الأمر كذلك ، بل الفاعل إنما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل ؛ لأن المعدوم لا يفعل شيئاً .

والذي يلزم عن هذا ، هو أن تنتهي الفاعلات المفعولة إلى فاعل غير مفعول أصلاً .

لأن ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم .

وأيضاً فإن الذى يلزم نتيجتهم من المحال أكثر من الذى يلزم مقدماتهم التى منها صاروا إلى نتيجتهم .

وذلك أنه إن كان مبدء الموجودات ذاتاً - وفى نسخة بدون كلمة « ذات » - ذات حياة ، وعلم ، وقدرة ، وإرادة .

وكانت هذه الصفات زائدة على الذات .

وتلك الذات غير جسمانية

فليس بين النفس ، وهذا الوجود ، فرق .

إلا أن النفس هى فى جسم .

وهذا الوجود هو نفس ليس فى جسم .

وما كان بهذه الصفة ، فهو ضرورة مركب من ذات وصفات

وكل مركب فهو ضرورة يحتاج - وفى نسخة « محتاج » -

إلى مركب ؛ إذ ليس يمكن أن يوجد شئ مركب من ذاته ، كما أنه ليس يمكن أن يوجد متكون من ذاته .

لأن التكوين الذى هو فعل المكون - وفى نسخة « الكون » وفى

أخرى « المتكون » - ليس هو شيئاً غير تركيب المتكون .

والمكون ليس شيئاً غير المركب .

وبالجملة : فكما أن لكلى مفعول فاعلا ، كذلك لكل مركب

مركباً فاعلاً ، لأن التركيب شرط فى وجود المركب .

ولا يمكن أن يكون الشئ هو غلة فى شرط وجوده ؛ لأنه

كان يلزم أن يكون الشئ هو غلة نفسه - وفى نسخة « لنفسه » - .

ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول راجعة إلى الذات ، لا زائدة عليها ، على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية ؛ لكثير من الموجودات .

مثل كون الشيء موجوداً ، وواحداً ، وأزلياً ، وغير ذلك .
أقرب إلى الحق من الأشعرية .

ومذهب الفلاسفة ، في المبدأ الأول ، هو قريب من مذهب المعتزلة .

فقد ذكرنا الأمور التي حركت الفريقين إلى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الأول .

والشناعات التي تلزم الفريقين - وفي نسخة بدون عبارة « إلى مثل . . . الفريقين » - .

أما التي تلزم - وفي نسخة « الذي يلزم » - الفلاسفة ، فقد - وفي نسخة « فهو » - استوفأها أبو حامد .

وقد تقدم الجواب عن بعضها . وسيأتى - وفي نسخة « وعن بعضها سيأتى » - بعد .

وأما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أشرنا نحن في هذا الكلام إلى أعيانها - وفي نسخة بدون عبارة « إلى أعيانها » -

ولنرجع إلى تمييز - وفي نسخة « تميز » - مرتبة قول قول من الأقاويل التي يقوها هذا الرجل في هذا الكتاب من الإقناع ، ومقدار ما يفيد من التصديق ، على ما شرطنا .

و إنما اضطررنا إلى ذكر الأقاويل المحموده ، التي حركت
الفلاسفة إلى تلك الاعتقادات في مبادئ الكل ؛ لأن منها - وفي
نسخة « فيها » - يتأتى جوابهم لخصومهم ، فيما يلزمونهم من
الشناعات .

وذكرنا الشناعات التي تلزم المتكلمين أيضاً ؛ لأن من العدل
أن يقام بحجتهم في ذلك ، ويناب منهم ؛ إذ لهم أن يحتجوا بها .
ومن العدل كما يقول الحكيم أن يأتي الرجل من الحجج
لخصومه - وفي نسخة « لخصومهم » - بمثل ما يأتي لنفسه .

أعنى أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد .
نفسه في طلب الحجج لمذهبه ؛ وأن يقبل لهم - وفي نسخة
« منهم » - من الحجج .

النوع الذي يقبله لنفسه .

فنقول : أما ما شنعوا به من أن :

المبدأ الأول إذا كان لا يعقل إلا ذاته ، فهو جاهل بجميع
ما خلق .

فإنما - وفي نسخة « وإنما » - كان يلزم ذلك لو كان
ما يعقل من ذاته شيئاً هو غير الموجودات بإطلاق .

وإنما الذي يضعون - وفي نسخة « الذين يضعون » وفي أخرى
« المعنى هو » - أن الذي يعقله من ذاته هو الموجودات بأشرف
وجود . وإنه العقل - وفي نسخة « وإن هو العقل » - الذي هو علة
للموجودات ، لا بأنه - وفي نسخة « لأنه » وفي أخرى « لا أنه » -
يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله - وفي نسخة بزيادة « لا » -
كالحال في العقل منا .

فمعنى قوطم :

إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات .

أى أنه لا يعقلها بالجهة التى نعقلها نحن بها ، بل بالجهة التى لا يعقلها بها - وفى نسخة بدون عبارة « بها » وفى أخرى « به » - عاقل - وفى نسخة بدون كلمة « عاقل » - موجود سواء سبحانه ؛ لأنه لو عقلها موجود بالجهة التى يعقلها هو ، لشاركه فى علمه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وهذه هى الصفة المختصة به تعالى سبحانه .

ولذلك ذهب بعض المتكلمين أن له صفة تخصه سوى الصفات السبع التى أثبتوها له تعالى .

ولذلك لا يجوز فى علمه أن يوصف بأنه كلى ، ولا جزئى ؛ لأن الكلى والجزئى - وفى نسخة « الكلى الجزئى » - معلولان عن الموجودات ، وكلا العلمين كائن فاسد - وفى نسخة « وفاسد » - .

وسنين هذا أكثر عند التكلم :

هل يعلم الجزئيات أو لا يعلمها .

على ما جرت به عادتهم فى فرض هذه المسألة .

وسنين أنها مسألة مستحيلة فى حق الله تبارك وتعالى .

وهذه المسألة انحصرت بين قسمين ضروريين :

أحدهما : أن الله تعالى لو - وفى نسخة بدون كلمة « لو » -

عقل الموجودات على أنها علة لعلمه ، للزم .

أن يكون عقله كائناً فاسداً .

وأن يستكمل الأشرف - وفى نسخة « الأفضل » - بالأخس .

ولو كانت ذاته غير عاقلة - وفي نسخة « غير معقولات » -
الأشياء ونظامها :

لكان ههنا عقل - وفي نسخة « عقلا » - آخر ، ليس هو
إدراك صور الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام .
وإذا كان هذان الوجهان يستحيلان - وفي نسخة
« مستحيلان » وفي أخرى « مستحيلين » - لزم أن يكون ما يعقله
ذاته - وفي نسخة « من ذاته » - هو - وفي نسخة « هي » -
الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذى صارت به موجودة .

والشاهد على أن الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب فى - وفي
نسخة « من » - الوجود ، هو ما يظهر من أمر اللون - وفي نسخة
« النفس » - فإن اللون نجد - وفي نسخة « يوجد » - له مراتب فى -
وفي نسخة « من » - الوجود ، بعضها أشرف من بعض .

وذلك أن أحسن مراتبه هو وجوده فى الهوى .

وله وجود أشرف من هذا ، وهو وجوده فى البصر ؛ وذلك
أن هذا الوجود هو - وفي نسخة « وهو » - وجود اللون - وفي نسخة
« اللون » - مدرك لذاته - وفي نسخة « ذاته » - .

والذى له فى الهوى ، هو وجود جمادى ، غير مدرك لذاته .
وقد تبين أيضاً فى علم النفس .

أن اللون - وفي نسخة « اللون » وفي أخرى « للون » - وجوداً
أيضاً فى القوة الخيالية - وفي نسخة « الخيالة » وفي أخرى « الخالية » -
وأنه أشرف من وجوده فى القوة الباصرة .

وكذلك تبين أن - وفي نسخة « نبين أنه » وفي أخرى « ليس » -
له في القوة الذاكرة - وفي نسخة « الدراكة » - وجود أشرف من
وجوده في القوة الخيالية - وفي نسخة « الخالية » - .

وله - وفي نسخة « وأن له » - في العقل وجوداً أشرف من جميع
هذه الوجودات - وفي نسخة « الموجودات » - .

وكذلك نعتقد أن له في ذات - وفي نسخة بدون كلمة « ذات »
وفي أخرى « ذاته » وفي رابعة « ذا » - العلم - وفي نسخة « المبدأ » -
الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته . وهو الوجود الذي لا يمكن
أن يوجد وجود أشرف - وفي نسخة بدون عبارة « من جميع » . . .
وجود أشرف » - منه .

وأما ما حكاه عن - وفي نسخة « من » - الفلاسفة في ترتيب
فيضان المبادئ المفارقة عنه ، وفي عدد ما يفيض عن مبدأ مبدأ من
تلك المبادئ فشيء لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده .
ولذلك لا يلحق - وفي نسخة « يكفي » - التحديد الذي ذكره
في كتب القدماء .

وأما كون جميع المبادئ المفارقة ، وغير المفارقة ، فائضة
عن المبدأ الأول .

وأن - وفي نسخة « فإن » - بفيضان هذه القوة الواحدة ،
صار العالم بأسره واحداً .

وبها ارتبطت جميع أجزائه ، حتى صار الكل يؤم فعلاً واحداً
 - وفي نسخة « واحد » - كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف
 القوى ، والأعضاء ، والأفعال .

فإنه إنما صار عند العلماء واحداً وموجوداً - وفي نسخة
 « موجوداً » - بقوة واحدة فيه ، فاضت عن الأول .

فأمر أجمعوا عليه ؛ لأن السماء عندهم بأسرها هي - وفي
 نسخة بدن كلمة « هي » - بمنزلة حيوان واحد .

والحركة اليومية التي لجميعها - وفي نسخة « تجمعها » - هي
 كالحركة الكلية في المكان للحيوان .

والحركات التي لأجزاء السماء ، هي كالحركات الجزئية التي
 - وفي نسخة بدون كلمة « التي » - لأعضاء الحيوان .

وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها
 صار واحداً - وفي نسخة بدون كلمة « واحداً » - وبها صارت
 جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً - وفي نسخة بدون عبارة
 « وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً » - وهو
 سلامة - وفي نسخة « ملامة » - الحيوان .

وهذه القوى - وفي نسخة « القوة » - مرتبطة بالقوة الفائضة
 عن المبدأ الأول .

ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ، ولم يبق طرفة عين .

فإن كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - واجباً أن يكون
 في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه
 بها صارت الكثرة الموجودة فيه ، من القوى والأجسام ، واحدة ،
 حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه :

إنها جسم واحد .

وقيل : في القوى الموجودة فيه إنه قوة واحدة .

وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله ، نسبة أجزاء الحيوان الواحد ، من الحيوان الواحد .

فباضطراب أن يكون حالها .

في أجزائه الحيوانية .

وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية .

هذه الحال .

أعني أن فيها قوة واحدة روحانية - وفي نسخة :

بزيادة « وهي سارية في الكل سرياناً واحداً » - بها ارتبطت

جميع القوى الروحانية والحسائية ، وهي سارية في :

الكل سرياناً واحداً .

ولولا ذلك لما كان ههنا نظام وترتيب .

وعلى هذا يصح القول :

إن الله خالق - وفي نسخة « خلق » - كل شيء وممسه ،

وحافظه .

كما قال الله سبحانه :

[إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا]

الآية - وفي نسخة بدون كلمة « الآية » - .

وليس يلزم من سريان القوة الواحدة ، في أشياء كثيرة أن

يكون في تلك القوة كثرة ، كما ظن من قال :

إن المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولاً ، واحد .

ثم فاض من ذلك الواحد كثرة .

فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شبه .

الفاعل الذى فى غير هيولى .

بالفاعل الذى فى الهيولى - وفى نسخة « هيولى » - .

ولذلك إن قيل :

اسم الفاعل على :

الذى فى غير هيولى .

والذى فى هيولى .

فباشتراك - وفى نسخة « باشتراك » وفى أخرى « فاشتراك » -
الاسم .

فهذا - وفى نسخة « بهذا » وفى نسخة بدونهما - يبين لك جواز
صدور الكثرة عن الواحد .

وأيضاً فإن وجود سائر المبادئ المفارقة إنما هو فيما يتصور
منه - وفى نسخة بزيادة « شئ واحد » - .

وليس يمتنع أن يكون هو - وفى نسخة « وهو » - شيئاً - وفى
نسخة بزيادة « يتصور شيئاً » - واحداً بعينه ، يتصور منه أشياء
كثيرة تصورات مختلفة .

كما أنه ليس يمتنع - وفى نسخة « ممتنعاً » - فى الكثرة أن
تتصور - وفى نسخة بزيادة « منه » - تصوراً واحداً .

وقد نجد الأجرام السماوية كلها ، فى حركتها اليومية ،
تتصور هى - وفى نسخة « وهى » - وفلك الكواكب الثابتة تصوراً
واحداً بعينه ؛ فإنها تتحرك بأجمعها فى هذه الحركة عن محرك
واحد ، وهو محرك فلك الكواكب الثابتة .

ونجد لها أيضاً حركات تخصصها مختلفة .

فوجب أن تكون حركاتها - وفي نسخة « حركاتهم » وفي أخرى « حركتهم » - عن محركين .

مختلفين من جهة ،

متحدين من جهة .

وهو من جهة ارتباط حركاتها - وفي نسخة « حركاتهم » - بحركة الفلك الأول ؛ فإنه كما أنه ، لوتوهم متوهم أن العضو المشترك لأعضاء الحيوان ، أو القوة المشتركة ؛ قد ارتفع ، لارتفعت جميع أعضاء ذلك الحيوان ، وجميع قواه .

كذلك الأمر في الفلك في أجزائه - وفي نسخة « وأجزائه » - وقواه المحركة .

وبالجملة : في مبادئ العالم وأجزائه ، مع المبدأ الأول .

وبعضها مع بعض .

والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة - وفي نسخة « بالمرتبة » - الواحدة .

وذلك أنه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ، ورئاسات كثيرة ، تحت الرئيس الأول ، كذلك الأمر عندهم في العالم .

وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة ، إنما ارتبطت بالرئيس الأول ، من جهة أن الرئيس الأول ، هو الموقف - وفي نسخة « الموجب » - لواحدة واحدة ، من تلك الرئاسات ، على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرئاسات ، وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات .

كذلك الأمر في الرئاسة الأولى ، التي في العالم ، مع سائر
الرئاسات .

وتبين عندهم أن الذى يعطى الغاية في الموجودات المفارقة
للمادة ، هو الذى يعطى الوجود ؛ لأن الصورة والغاية هي واحدة
في هذا النوع من الموجودات .

فالذى يعطى الغاية في هذه الموجودات هو - وفي نسخة
« هذا » - هو الذى يعطى الصورة .

والذى يعطى الصورة هو الفاعل .

فالذى يعطى الغاية في هذه الموجودات - وفي نسخة « هذا
الوجود » - هو - وفي نسخة بدون عبارة « الذى يعطى الصورة .
والذى يعطى الصورة هو الفاعل . فالذى يعطى الغاية في هذه
الموجودات هو » - الفاعل - وفي نسخة بدون عبارة « فالذى يعطى
الغاية في هذه الموجودات هو الفاعل » - .

ولذلك يظهر أن المبدأ الأول ، هو مبدأ لجميع هذه المبادئ
فإنه :

فاعل	وصورة	وغاية
------	-------	-------

وأما حاله من الموجودات المحسوسة ، فلما كان هو - وفي
نسخة « هذا » - الذى يعطيها الوجدانية .

وكانت الوجدانية التي فيها ، هي سبب وجود الكثرة التي
تربطها - وفي نسخة « ترتبطها » - تلك الوجدانية .

صار مبدأ لهذه كلها على أنه :

فاعل وصورة وغاية

وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه .

وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت .

وذلك - وفي نسخة بزيادة « بين » - :

أما لجميع الموجودات ، فبالطبع .

وأما للإنسان فبالإرادة .

ولذلك كان .

مكلفاً من بين سائر الموجودات .

وموتئنا من بينها .

وهو معنى قوله سبحانه .

[إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ]

الآية - وفي نسخة ؛ بدون كلمة « الآية » - .

ولمّا عرض للقوم أن يقولوا : إن هذه الرئاسات التي في العالم ، وإن كانت كلها صادرة عن المبدأ الأول :

أن بعضها صدر عنه بلا واسطة .

وبعضها صدر عنه - وفي نسخة « منه » - بواسطة ، عند

السلوك والترقى من العالم الأسفل ، إلى العالم الأعلى .

وذلك أنهم وجدوا أجزاء الفلك ، بعضها من أجل حركات

بعض ، فنسبوها إلى الأول ، فالأول ، حتى وصلوا إلى الأول بإطلاق .

فلاح لهم نظام آخر ، وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات
اشتراكاً واحداً .

والوقوف على الترتيب الذى أدركه النظائر فى الموجودات عند
الترقى إلى معرفة الأول ، عسير .

والذى تدركه العقول الإنسانية منه إنما هو محمل .

لكن الذى حرك القوم أن اعتقدوا أنها مرتبة عن المبدأ الأول
بحسب ترتيب أفلاكها فى الموضع - وفى نسخة « الوضع » وفى
أخرى « الموضوع » - هو أنهم - وفى نسخة « هم أنهم » وفى أخرى
بدونها - رأوا أن الفلك الأعلى ، فيما يظهر من أمره ، أنه أشرف
مما تحته ، وأن سائر الأفلاك تابعة له فى حركته .

فاعتقدوا لمكان هذا ، ما حكى عنهم من الترتيب بحسب
المكان .

ولقائل - وفى نسخة « وللقائل » - أن يقول : لعل الترتيب
الذى فى هذه ، إنما هو من أجل الفعل ، لا من أجل الترتيب فى
المكان .

وذلك أنه لما كان يظهر أن أفعال هذه الكواكب ، أعنى
السيارة ، حركاتها - وفى نسخة « وحركاتها » - من أجل حركة
- وفى نسخة « حركات » - الشمس ، فلعل المحركين لها إنما
- وفى نسخة بدون عبارة « إنما » - يقتلون - وفى نسخة « يقترون » وفى
أخرى « يقرن » وفى رابعة « يقرتون » وفى خامسة « يعتقلون » - فى

تحريكاتهاهم - وفي نسخة « تحريكاتها » - بحركة الشمس
وتحرك الشمس عن الأول .

فلذلك ليس يلنى - وفي نسخة « يكفى » - فى هذا المطلب
مقدمات يقينية ، بل من جهة الأولى ، والأخلق - وفي نسخة
« والأغلب » ؛ -

وإذ - وفي نسخة « وإذا » - قد - وفي نسخة بدون كلمة
« قد » - تقرر هذا ، فلنرجع إلى ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » -
كنا بسبيله .

[٩١] - قال أبو حامد :

الثانى : - وفي نسخة « الجواب الثانى ، قال أبو حامد » - هو - وفي نسخة
بدون كلمة « هو » - أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه ، إنما خاف
- وفي نسخة « حاذر » - من لزوم الكثرة ؛ إذ لو قال فيه :

يعقل غيره - وفي نسخة « به » بدل « يعقل غيره » -

لزم أن يقال : عقله غيره ، غير عقله نفسه . وهذا - وفي نسخة « فهذا » -
لازم فى المعلول الأول .

فينبغى أن لا يعقل إلا نفسه ؛ لأنه لو عقل غيره - وفي نسخة « لو عقل
الأول أو غيره » - لكان ذلك غير ذاته ، ولا فتقر إلى علة غير علة ذاته - وفي
نسخة « علة هى غير ذاته » - ولا علة إلا علة ذاته - وفي نسخة بدون عبارة « ولا
علة إلا علة ذاته » - وهو المبدأ الأول .

فينبغى أن لا يعلم إلا ذاته .

وتبطل الكثرة التى نشأت من هذا الوجه .

فإن قيل : لما وُجد ، وعقل ذاته ، لزمه أن يعقل أنه مبدأ - وفي نسخة
« يعقل المبدأ » -

قلنا : لزمه ذلك لعله ؟ — وفي نسخة « بعله ؟ » — أو لغير — وفي نسخة « بغير » — علة ؟

فإن كان لعله — وفي نسخة « بعله » — فلا علة إلا المبدأ الأول ، وهو واحد ، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، وقد صبر ، وهو ذات المعلول ، فالثاني — وفي نسخة « الثاني » — كيف يصدر منه ؟

وإن لزم بغير علة ، فليلزم وجود الأول موجودات بلا علة كثيرة — وفي نسخة بليون كلمة « كثيرة » — وليلزم منها الكثرة .

فإن لم يعقل هذا ، من حيث إن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً .

والزائد على الواحد ممكن .

والممكن يفترق إلى علة .

فهذا اللازم في حق المعلول ، إن كان واجب الوجود بذاته ، فقد بطل قولهم : واجب الوجود واحد .

وإن كان ممكناً ، فلا بد له من علة .

ولا علة له ، فلا يعقل وجوده — وفي نسخة « وجود » —

وليس هو من ضرورة المعلول الأول ، لكونه ممكن الوجود ، فإن إمكان الوجود ضروري في كل معلول .

أما كون المعلول عالماً بالعلة ، ليس ضرورياً في وجود — وفي نسخة « وجوب » — ذاته . كما أن كون العلة عالماً بالمعلول ، ليس ضرورياً في وجود ذاته :

بل لزوم العلم بالمعلول ، أظهر من لزوم العلم بالعلة

• • •

فبان أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال ، فإنه لا مبدأ له ، وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول .

وهذا أيضاً لا مخرج عنه — وفي نسخة « منه » —

• • •

[٩١] - قلت : هذه حجة من يوجب أن يكون الأول يعقل
- وفي نسخة « لا يعقل » - من ذاته - وفي نسخة بدون عبارة « من
ذاته » - ما هو له علة ؛ لأنه يقول :

إن لم يعقل من ذاته - وفي نسخة بدون عبارة « ما هو علة له...
من ذاته » - أنه مبدأ ، فقد عقل ذاته عقلاً ناقصاً .

وأما اعتراض أبي حامد - وفي نسخة « وأما ما اعترض أبو حامد » -
- على هذا ، فمعناه .

إن كان عقل ما هو له مبدأ ، فلا يخلو أن يكون ذلك .
لعلة .

أو لغير علة .

فإن كان - وفي نسخة بزيادة « ذلك » - لعلة ، لزم أن يكون
للأول - وفي نسخة « الأول » - علة . ولا علة للأول - وفي نسخة
« له » - .

وإن كان لغير علة وجب أن يلزم عنه كثرة ، وإن لم - وفي
نسخة بدون كلمة « لم » - يعلمها .

فإن لزم عنه كثرة ، لم يكن واجب الوجود ؛ لأن واجب
الوجود لا يكون - وفي نسخة « لم يكن » وفي أخرى « لا يمكن » -
إلا واحداً .

والذي يصدر عنه أكثر من واحد ، هو ممكن الوجود .
والممكن الوجود مفتقر إلى علة .

فقد بطل قولهم : أن يكون الأول واجب الوجود .
وأن - وفي نسخة نسخة « وإن لم » - يعلم معلوله .

[٩٢] - قال :

وإذا كان كون المعلول عالمًا بالعلة ليس من ضرورة وجوده ، فأحرى أن لا يكون من ضرورة كون العلة أن تكون عارفة بمعلولها - وفي نسخة « معلولها » -

• • •

[٩٢] - قلت : هذا كلام - وفي نسخة « الكلام » - سفسطائي ؛ فإنه إذا فرضنا العلة عقلا ، ويعقل معلوله ؛ فإنه ليس يلزم عن ذلك أن يكون ذلك لعلة زائدة على ذاته ، بل لنفس - وفي نسخة « كنفس » - ذاته ؛ إذ كان صدور المعلول عنه ، شيئاً تابعاً لذاته ، ولا إن كان صدور المعلول عنه - وفي نسخة بزيادة « شيئاً تابعاً لذاته ، ولا إن كان صدور المعلول عنه » - لا لعلة ، بل لذاته ، يلزم أن يكون يصدر عنه كثرة ؛ لأن ذلك على أصلهم راجع لذاته .

إن كانت ذاته واحدة ، صدر عنها واحد .

وإن كانت كثيرة صدر عنها كثرة .

وما وضع في هذا القول ، من :

أن كل معلول ، فهو ممكن الوجود .

فإن هذا إنما هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - صادق

في المعلول المركب ، فليس - وفي نسخة « وليس » - يمكن أن يوجد شيء - وفي نسخة بدون كلمة « شيء » - مركب ، وهو أزلى .

فكل - وفي نسخة « بل » - ممكن الوجود عند الفلاسفة ، فهو

محدث .

وهذا شيء قد صرح به أرسطو ، في غير ما موضع - وفي نسخة « وضع » - من كتبه .

وسيين - وفي نسخة « وسنين » - هذا من قولنا بعد ، بياناً أكثر عند التكلم في واجب الوجود .

وأما الذى يسميه ابن سينا ممكن الوجود ، فهو - وفي نسخة « فهذا » - والممكن - وفي نسخة « الممكن » - الوجود ، مقول - وفي نسخة « معلول » - باشتراك الاسم .

ولذلك ليس كونه محتاجاً إلى الفاعل ، ظاهراً من الجهة التى منها ظهر حاجة - وفي نسخة « حالة » - الممكن .

[٩٣] - قال أبو حامد :

الاعتراض الثالث : - وفي نسخة « الاعتراض الثالث : قال أبو حامد » - هو - وفي نسخة « وهو » وفي أخرى « و » - أن عقل المعلول الأول ذات نفسه ، عين ذاته ، أو غيره ؟

فإن كان - وفي نسخة بزيادة « عينه » ، فهو محال ، لأن العلم غير المعلوم . وإن كان « - غيره ، فليكن كذلك في المبدأ الأول ، ويلزم - وفي نسخة « فيلزم » - منه كثرة .

وإن كان ليس غيره ، فلماذا ليس فيه - وفي نسخة « فيه » وفي أخرى « فيه » فلماذا ليس فيها « وفي رابعة « ويلزم فيه » وفي خامسة « ويلزم » - تربيع ولا - وفي نسخة « لا » - تثليث بزعمهم .

فإنه ذاته - وفي نسخة « عقله ذاته » وفي أخرى « يعقل ذاته » - وعقله نفسه - وفي نسخة بدون عبارة « وعقله نفسه » - وعقله - وفي نسخة « ويعقل » وفي أخرى بدونهما - مبدأه .

وإنه ممكن الوجود بذاته — وفي نسخة بدون عبارة « بذاته » — ويمكن أن يزداد أنه واجب الوجود بغيره ، فيظهر تخميس .
وبهذا يظهر — وفي نسخة « يتعرف » وفي أخرى « يعرف » — تعمق هؤلاء في الهوس .

* * *

[٩٣] — قلت : الكلام ههنا في العقول ، هو في موضعين :
أحدهما : فيما يعقل ؛ وفي نسخة « يعلل » — .
وما لا يعقل .
وهي مسألة خاض فيها القدماء .

* * *

وأما الكلام فيما صدر عنها فانفرد ابن سينا بالقول الذي
حكاه ههنا عن الفلاسفة وتجرد هو للرد عليهم ، ليوهم — وفي
نسخة « فيوهم » — أنه رد على جميعهم .
وهذا كما قال ، تعمق من قاله — وفي نسخة « قال » — في الهوس .
وليس يلفى — وفي نسخة بدون كلمة « يلفى » — هذا القول
لأحد من القدماء ، وهو قول ليس يقوم عليه برهان إلا ما ظنوا
من أن :

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وهذه القضية ليست في الفاعلات التي هي صور في مواد ،
كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة .
فإنه ليس ذات العقل المعلول عندهم إلا ما يعقل من مبدئه ،
ولا ههنا شيثان :

أحدهما : ذات ،

والآخر : معنى زائد على الذات .

لأنه لو كان ذلك كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » -
لكان مركباً . والبسيط لا يكون مركباً .

والفرق بين العلة والمعلول : أن العلة الأولى وجودها بذاتها .
أعنى في الصور المفارقة .

والعلة الثانية وجودها - وفي نسخة بدون كلمة « وجودها » -
بالإضافة إلى العلة الأولى ؛ لأن كونها معلولة ، هو نفس - وفي
نسخة « بنفس » - جوهرها ، وليس هو معنى زائداً عليها ، كالحال
في المعقولات المادية - وفي نسخة « النارية » - .

مثال ذلك أن اللون هو شيء موجود بذاته في الجسم .

وكونه علة البصر ، هو من حيث هو مضاف .

والبصر ليس له وجود إلا في هذه الإضافة .

ولذلك - وفي نسخة بزيادة « الحدث » - كانت المجردة من
الهيولى ، جواهر من طبيعة المضاف .

ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور المفارقة للمواد - وفي
نسخة « المراد » - .

ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف ، كما تبين
في كتاب النفس .

[٩٤] - قال أبو حامد : - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

الاعتراض الرابع : أن يقال - وفي نسخة « نقول » - : التثليث لا يكفي في
المعلول الأول ؛ فإن جرم السماء الأول ، لزم عندهم من معنى واحد ، من ذات

المبدأ ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه مركب من صورة وهيولى ، وهكذا كل جسم عندهم .
فلا بد - وفي نسخة بدون عبارة « فلا بد » - لكل واحد من مبدأ .

إذ الصورة تخالف الهيولى ، وليست - وفي نسخة « وليس » - كل واحدة على مذهبهم علة مستقلة - وفي نسخة « مفتعلة » - للأخرى - وفي نسخة « للأجزاء » - حتى يكون أحدهما بوساطة الآخر - وفي نسخة « أحدهما بواسطة الآخر » - من غير علة أخرى زائدة - وفي نسخة « زائد » - عليها - وفي نسخة « عليه » - .

(٩٤) - قلت : الذى يقوله ، أن الجسم السماوى ، هو عندهم مركب من :

مادة وصورة ونفس

فيجب أن يكون فى العقل الثانى الذى صدر عنه - وفي نسخة « منه » - الفلك - وفي نسخة بدون كلمة « الفلك » - أربعة معان :
معنى : تصدر عنه الصورة .

ومعنى : تصدر عنه الهيولى ؛ إذ ليس أحد هذين علة مستقلة
للتانية ، بل :

المادة علة للصورة بوجه .

والصورة علة للمادة بوجه .

ومعنى : صدر عنه النفس .

ومعنى : صدر عنه المحرك للفلك - وفي نسخة « الفلك » - الثانى .

فيكون فيه ترييع ضرورة .

والقول بأن الجسم السماوي مركب من :

صورة .

وهيولى .

كسائر الأجسام .

هو شئ غلط فيه ابن سينا على المشائين .

بل الحرم السماوي عندهم جسم بسيط ، ولو كان مركباً لفسد عندهم ؛ ولذلك قالوا فيه : إنه - وفي نسخة بدون عبارة « إنه » - غير كائن ولا فاسد ، ولا فيه قوة على المتناقضين .

ولو كان كما قال - وفي نسخة « قاله » - ابن سينا ، لكان مركباً كالحیوان .

ولو سلم هذا المكان الترييع لازماً لمن يقول :

إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وقد قلنا : إن الوجه الذى - وفي نسخة « إن الوجه إن الذى » - به هذه الصور ، بعضها - وفي نسخة « وبعضها » - أسباب لبعض .

وكونها أسباباً للأجرام السماوية ، ولا دونها - وفي نسخة « دونه » - .

وكون ؛ وفي نسخة « ويكون » - السبب الأول سبباً لجميعها .

هو غير هذا كله .

[٩٥] — قال أبو حامد :

الوجه الثاني : — وفي نسخة « الوجه الثاني : قال أبو حامد » وفي أخرى « الثاني » —

إن الجرم الأقصى ، على حد مخصوص في الكبر — وفي نسخة « الكبير » — فاختصاصه — وفي نسخة « واختصاصه » — بذلك القدر ، من بين سائر المقادير — وفي نسخة « الأفلاك » — زائد على وجود ذاته ، إذ كان ذاته — وفي نسخة « بذاته » — ممكناً أصغر منه ، أو أكبر — وفي نسخة « وأكبر » —

فلا بد له من مخصص بذلك المقدار ، زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده ، لا كوجود العقل ، فإنه وجود محض ، لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير . فيجوز أن يقال : لا يحتاج إلا — وفي نسخة بحذف كلمة « إلا » — إلى علة بسيطة .

[٩٥] — قلت : معنى هذا القول أنهم — وفي نسخة ، بدون عبارة « أنهم » — إذا قالوا :

إن جسم الفلك هو معنى ثالث صدر ، وهو في نفسه — وفي نسخة ، بدون عبارة « في نفسه » — غير بسيط .

أعني — وفي نسخة « يعنى » — أنه جسم ذو كمية .

ففيه إذن معنيان :

أحدهما : يعطى الجسمية الجوهرية .

والثاني : الكمية المحدودة .

فيجب أن يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد ، فلا تكون العلة الثانية مثلثة بل مربعة .

وهذا كله وضع فاسد ؛ فإن الفلاسفة لا يعتقدون أن الجسم بأسره ، يصدر عن مفارق .

وإن صدر عندهم - وفي نسخة « عنهم » - فإنما تصدر الصورة الجوهرية ،

ومقادير أجزائها عندهم تابعة للصور .

لكن هذا كله - وفي نسخة بدون عبارة « كله » - عندهم في الصور الهيولانية .

والأجرام السماوية عندهم ، من حيث هي بسيطة ، لا تقبل الصغر والكبر .

ثم وضع الصورة والمادة صادرتين - وفي نسخة « صادرتين » - عن مبدأ مفارق ، خارج عن أصولهم ، وبعيد جدا .

والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ، ليس يفعل الصورة ، ولا الهيولى . وإنما يفعل من الهيولى والصورة - وفي نسخة بدون عبارة « والصورة » - المركب منهما جميعاً .

أعنى المركب من الهيولى والصورة .

لأنه لو كان الفاعل يفعل الصورة - وفي نسخة « الصور » - في الهيولى ، لكان يفعلها في شئ ، لا من شئ .

وهذا كله ليس رأياً للفلاسفة ، فلا معنى لرده ، على أنه رأى للفلاسفة .

[٩٦] — قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : سببه أنه — وفي نسخة « بسببه لأنه » — لو كان أكبر منه — وفي نسخة بدون عبارة « منه » — لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلى .
ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام — وفي نسخة « النظام » — المقصود .

[٩٦] — قلت : يريد بهذا القول أن الفلاسفة ليس يرون أن جرم الفلك مثلاً جائز أن يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه ؛ لأنه لو كان بأحد الوصفين — وفي نسخة « الوضعين » — لم يحصل النظام المقصود ههنا ، ولا — وفي نسخة « ولما » — كان تحريكه لما ههنا تحريكاً طبيعياً ، بل كان :
إما زائداً على هذا التحريك .

وإما ناقصاً .

وكلاهما يقتضى فساد الموجودات ههنا ، لا أن — وفي نسخة « لأن » — الكبير كان يكون فضلاً ، كما قال أبو حامد .
بل الكبير والصغير كلاهما ، كانا يقتضيان فساد العالم عندهما — وفي نسخة « عنده » — .

[٩٧] — قال أبو حامد : راداً على الفلاسفة :

فنقول : وتعين — وفي نسخة « وتعين » وفي أخرى « وتغير » وفي رابعة « وعين » — جهة النظام .

هل هو كاف في وجود ما به — وفي نسخة « فيه » — النظام ؟

أم يفترق إلى علة موجودة ؟ — وفي نسخة « موجودة » وفي أخرى « موجودة وجدة » —

فإن كان كافياً ، فقد استغنيت عن وضع العلل ، فاحكموا بأن كون - وفي نسخة « يكون » - النظام في هذه الموجودات اقتضى هذه - وفي نسخة « اقتضى » - الموجودات - وفي نسخة بدون عبارة « اقتضى هذه الموجودات » - بلا علة زائدة ، وإن كان ذلك لا يكتفى ، بل افتقر إلى علة ، فذلك أيضاً لا يكتفى للاختصاص - وفي نسخة « في الاختصاص » - بالمقادير - وفي أخرى بدون عبارة « للاختصاص بالمقادير » - بل يحتاج أيضاً إلى علة للتركيب - وفي نسخة « التركيب » -

[٩٧] - قلت : حاصل هذا القول أنه يلزمهم أن في الجسم أشياء كثيرة ، ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد ، إلا أن يقولوا :

إن الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة .
أو يعتقدوا :

أن كثيراً من لواحق الجسم يلزم عن صورة - وفي نسخة « صورته » - الجسم .

وصورة الجسم عن الفاعل .

وعلى - وفي نسخة « على » - هذا الرأي ، فليس تصدر الأعراض - وفي نسخة « الأفعال » - التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له ، صدوراً أولاً ، بل بتوسط صدور الصورة عنه .
وهذا القول سائق على أصول الفلاسفة ، لا على أصول المتكلمين .

وأظن أن المعتزلة ترى - وفي نسخة « ترو » وفي أخرى « لا ترى » - أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - ههنا أشياء لا تصدر عن

الفاعل للشيء صلبوراً أولياً ، كما تراه الفلاسفة .

وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف :

الواحد سبب — وفي نسخة « الواحد سبباً » وفي أخرى « يكون
الواحد سبباً » — لوجود النظام ؟ ووجود الأشياء — وفي نسخة
« لأشياء » — الحاملة للنظام ؟
فلا معنى لإعادة ذلك .

[٩٨] — قال أبو حامد :

الوجه الثالث — وفي نسخة « الوجه الثالث : قال أبو حامد » وفي أخرى « قال
الوجه الثالث » — هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » — أن الفلك الأقصى ،
انقسم : إلى نقطتين ، هما القطبان ؛ وهما ثابتا الوضع ، لا يفارقان وضعهما ،
وأجزاء المنطقة يختلف وضعها فلا يخلوا :
إما أن يكون — وفي نسخة « كان » — جميع أجزاء الفلك الأقصى ،
متشابهة ؛ فلم يلزم — وفي نسخة « فلم يلزم » — تعين — وفي نسخة « تغير » وفي
أخرى « تعين » — نقطتين من بين سائر النقط ، لكونهما قطبين ، أو أجزاءهما
مختلفة ، ففى بعضها خواص ليست — وفي نسخة « ليس » — فى البعض .
فما مبدأ تلك الاختلافات ؟ والجرم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد
بسيط . والبسيط لا يجب .

إلا بسيطاً فى الشكل ، وهو الكرى .

ومتشابهة فى المعنى ، وهو الخلو عن الخواص المميزة .
وهذا أيضاً لا يخرج منه — وفي نسخة « عنه » —

• • •

[٩٨] — قلت : البسيط يقال على معنيين :

أحدهما : ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة ، وهو مركب من
صورة ومادة ، وبهذا يقولون فى الأجسام الأربعة :
إنها بسيطة .

والثاني : يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة ، مغايرة للصورة - وفي نسخة بدون عبارة « مغايرة للصورة » - بالقوة - وفي نسخة « بالمادة » وفي أخرى بدونها - وهى الأجرام السماوية .
والبسيط - وفي نسخة « والبسيطة » - أيضاً يقال على ما حد - وفي نسخة « ما وجد » وفي أخرى « ما مأخذ » - الكل والجزء منه واحد ، وإن كان مركباً من الاِسْطِقْسَات الأربعة .
والبسيط بالمعنى المقول على الأجرام السماوية لا يبعد أن توجد أجزاؤه مختلفة بالطبع :

كالمبين والشمال ، للفلك ، والأقطاب .
والكرة بما هى كرة يجب أن يكون لها أقطاب محدودة ، ومركز محدود ، به تختلف - وفي نسخة « تخالف » - كرة كرة .
وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة ، بل هى بسيطة من حيث إنها غير مركبة من صورة ومادة ، فيها قوة .
وغير متشابهة من جهة أن الجزء القابل لموضع النقطتين - وفي نسخة « القطبين » - ليس هو أى جزء اتفق من الكرة - وفي نسخة « الكرة » - بل هو جزء محدود بالطبع ، فى كرة كرة .
ولولا ذلك لم يكن للأكر مراكز - وفي نسخة « مركز » - بالطبع ، بها تختلف ، فهى غير متشابهة فى هذا المعنى .
وليس يلزم من إنزالها أنها غير متشابهة فى هذا المعنى ، أن تكون مركبة من أجسام مختلفة - وفي نسخة « مركبة » وفي أخرى « مركبة مختلفة » - الطبايع .
ولا أن يكون الفاعل لها - وفي نسخة بدون عبارة « لها » - مركباً من قوى كثيرة ؛ لأن كل كرة فهى واحدة .

ولا يصح القول عندهم أيضاً بأن كل نقطة من أى كرة اتفقت ، يمكن أن تكون مركزاً ، وإنما يخصصها الفاعل ؛ فإن هذا إنما يصح فى الأكر الصناعية ، لا فى الأكر الطبيعية .

وليس يلزم عن وضع - وفى نسخة بزيادة « هذه » - أن كل نقطة من الكرة ، يصلح أن تكون مركزاً .

وأن الفاعل هو الذى يخصصها .

أن يكون الفاعل - وفى نسخة « فاعلا » وفى أخرى بدونها - كثيراً ، إلا - وفى نسخة « لا » - أن يوضع أنه ليس - وفى نسخة بزيادة « يلزم » - فى الشاهد شئ واحد يصدر عن فاعل واحد ؛ لأن - وفى نسخة « لا » - ما فى الشاهد هو مركب من المقولات العشر ، فكان يلزم أن يكون كل واحد مما ههنا يلزم عن عشر فاعلين .

وهذا كله سخافات وهذيانات أدى إليه هذا النظر الذى هو شبيه بالهذيان فى العلم الإلهى .

والمصنوع الواحد فى الشاهد إنما يصنعه صانع واحد ، وإن كان فيه يوجد المقولات العشر .
فها أكذب هذه القضية .

إن الواحد لا يصنع إلا واحداً .

إذا فهم - وفى نسخة « ذا فهم » وفى أخرى « إذ فهم » وفى رابعة « على ما فهم » وفى خامسة « إذا فهم منه » - ما فهم - وفى نسخة بدون عبارة « ما فهم » - ابن سينا ، وأبو نصر ، وأبو حامد فى المشكاة ، فإنه عول على مذهبهم فى المبدأ الأول .

[٩٩] - قال أبو حامد :

فلأن قيل : لعل - وفي نسخة بدون كلمة « لعل » - في المبدأ أنواعاً - وفي نسخة « أنواع » - من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ ، وإنما ظهر - وفي نسخة « يظهر » - لنا - وفي نسخة بزيادة « منها » وفي أخرى بزيادة « أنها » - ثلاثة أو أربعة . والباقي لم نطلع عليه . وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا في أن مبدأ الكثرة كثرة وأن الواحد لا يصدر منه - وفي نسخة « عنه » - كثير - وفي نسخة « كثرة » -

• • •

[٩٩] - قلت : هذا القول لو قالت به الفلاسفة للزمهم أن يعتقدوا أن في المعلول الأول كثرة لا نهاية لها . وقد كان يلزمهم ضرورة أن يقال لهم : من أين جاءت في المعلول الأول كثرة ؟ وكما يقولون :

إن الواحد لا يصدر منه كثير .

كذلك - وفي نسخة « كيف » - يلزمهم - وفي نسخة « يلزم » - أن الكثير لا يصدر عن الواحد - وفي نسخة « الفاعل » - .

فقولكم - وفي نسخة « فقولهم » - :

إن الواحد - وفي نسخة « الفاعل » - لا يصدر عنه إلا - وفي نسخة بدون كلمة « إلا » ؛ وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » يلزمهم . . . لا يصدر عنه إلا « - واحد يناقض قولكم - وفي نسخة « قولهم » - :

إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة .
لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد .

إلا أن يقولوا :

إن الكثرة التي في المعلول الأول كل واحد منها أول .
فيلزمهم أن تكون الأوائل كثيرة .

والعجب كل العجب ، كيف خفي هذا على أبي نصر وابن
سينا - لأنهما - وفي نسخة « لأنهم » - أول من قال هذه
الخرافات فقلدهما - وفي نسخة « فقلدوهما » - الناس ونسبوا
هذا القول إلى الفلاسفة .

لأنهم - إذا قالوا : إن الكثرة التي في المبدأ الثاني : إنما هي
مما يعقل من ذاته ، وما يعقل من غيره ، لزم عندهم أن تكون ذاته
ذات طبيعتين .

أعني - وفي نسخة « أو » ؛ صورتين .

فأى لبت شعري هي - وفي نسخة « فليت شعري أى هي » -
الصادرة عن المبدأ الأول ؟

وأى هي الغير صادرة - وفي نسخة « الصادرة » - ؟

وكذلك يلزمهم إذا قالوا فيه :

إنه ممكن من ذاته ، واجب من غيره .

لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة
الواجبة التي استفادها من واجب الوجود .

فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة ، إلا لو أمكن
أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية - وفي نسخة « ضروريا » - .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - ليس في الطبائع الضرورية

— وفي نسخة «الضرورة» — إمكان أصلا ، كانت ضرورية
— وفي نسخة «غير ضرورية» — بذاتها ، أو غيرها .

وهذه كلها خرافات ، وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين
وهي كلها أمور دخيلة — وفي نسخة «دخلية» — في الفلسفة — وفي
نسخة «الفلاسفة» — ليست جارية على أصولهم ، وكلها أقاويل
ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطي ، فضلا عن الجلي .

ولذلك يحق — وفي نسخة «يلحق» وفي أخرى «بحق» —
ما يقول أبو حامد في غير ما — وفي نسخة بدون عبارة «غير ما»
وفي أخرى «غير هذا» — موضع — وفي نسخة «وضع» — من كتبه .
إن علومهم الإلهية هي — وفي نسخة بدون كلمة «هي» — ظنية .

[١٠٠] — قال أبو حامد :

قلنا : فإذا — وفي نسخة «إذا» — جوزتم هذا ، فقولوا — وفي نسخة «فقلنا» — :
إن الموجودات كلها على كثرتها ، وقد بلغت آلافاً — وفي نسخة «ألفاً» —
صلدت من المعلوم الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر — وفي نسخة «يقصر» — على
جرم الفلك الأقصى — وفي نسخة بدون عبارة «الأقصى» — ونفسه ؛ بل يجوز
أن يكون قد صدر — وفي نسخة «صلدت» — منه

جميع النفوس الفلكية والإنسانية .

وجميع الأجسام الأرضية والسموية ، بأنواع — وفي نسخة «أنواع» — كثيرة
— وفي نسخة «كثرة» — لازمة فيها — وفي نسخة «عنها» وفي نسخة بدونها —
لم يطلعوا — وفي نسخة «نطلع» — عليها ، فيقع الاستغناء بالمعلوم الأول .

[١٠٠] - قلت هذا اللزوم هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - صحيح ، وبخاصة أن صيروا الفعل الصادر عن المبدأ الأول ، هي الوجدانية التي بها صار المعلول الأول موجوداً واحداً ، مع الكثرة الموجودة فيه .

فإنهم إن جوزوا كثرة في المعلول الأول غير محدودة ، لم يخل أن تكون :

أقل من عدد الموجودات .

أو أكثر منها - وفي نسخة « منه » - .

أو مساوية لها - وفي نسخة « له » - .

فإن كانت أقل ، فحينئذ يلزم - وفي نسخة « يلزمهم » - أن يدخلوا ثالثاً - وفي نسخة « مبدأ ثالثاً » ، وفي أخرى « إدخالاً ثالثاً » -

أو يكون - وفي نسخة « ويكون » - شيء بلاعلة .

وإن كانت - وفي نسخة بدون عبارة « أقل فحينئذ . . . وإن كانت » - مساوية أو أكثر ، لم يلزمهم - وفي نسخة « يلزم » - أن يدخلوا مبدأ ثالثاً ، ولكن تكون - وفي نسخة « لكون » - الكثرة الواردة - وفي نسخة « الواحدة » وفي أخرى « الموجودة » - فيه فضلاً .

[١٠١] — قال أبو حامد :

ثم — وفي نسخة « و » — يلزم عنه — وفي نسخة « منه » وفي أخرى « عليه » — الاستغناء بالعلة الأولى ؛ فإنه إذا جاز تولد كثرة — يقال : إنها لازمة ، لا بعلة — وفي نسخة « لعله » وفي أخرى « علة » — مع أنها ليست ضرورية في وجود المعلول الأول ، جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى ، ويكون وجودها لا بعلة « ويقال : إنها لزمت — وفي نسخة « لزمت » — ولا يدري عددها .

وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الأول ، تخيل ذلك بلا علة مع الثاني ، بل لا معنى لقولنا :

مع الأول ، والثاني .

إذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان .

فما لا يفارقهما في مكان وزمان ، ويجوز — وفي نسخة « يجوز » — أن يكون موجوداً بلا علة ، لم يختص أحدهما بالإضافة إليه — وفي نسخة بدون عبارة « إليه » —

• • •

[١٠١] — قلت : يقول : إنه إذا جاز أن يوجد كثرة في المعلول

الأول عن غير علة ؛ لأن العلة الأولى لا يلزم عنها كثرة ، جاز تقدير كثرة مع العلة الأولى ، واستغنى عن وضع — وفي نسخة « موضع » — علة ثانية ومعلول أول .

فإن كان مستحيلاً وجود شيء مع العلة الأولى ، بلا علة ، فهو مستحيل أيضاً مع العلة الثانية .

بل لا معنى لقولنا : علة ثانية ؛ إذ هي متحدة في المعنى ، وليس يفترق أحدهما — وفي نسخة « وأحدهما » وفي أخرى « ولا أحدهما » — من الآخر بزمان ولا مكان .

فإذا جاز أن يوجد شيء بلا علة ، لم تختص إحدى العلتين به .

أعنى الأولى أو - وفي نسخة « و » - الثانية .

بل يكفي في ذلك أن يوجد مع إحداهما ، ويستغنى عن وضعه مع الثانية - وفي نسخة بدون كلمة « الثانية » - .

[١٠٢] - قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : - وفي نسخة بدون عبارة « فإن قيل » - لقد كثرت الأشياء حتى زادت على ألف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة في المعلول الأول ، إلى هذا الحد ، فلهذا أكثرنا الوسائط . .

ثم قال ، راداً على الفلاسفة - وفي نسخة « عليهم » وفي أخرى « ردّاً عليهم » - : قلنا : - وفي نسخة بدون عبارة « قلنا » - قول القائل - وفي نسخة « وأما قولكم - : يبعد ، هذا - وفي نسخة بزيادة « هو » وفي أخرى « فهو » - رجم ظن - وفي نسخة « بالظن » وفي أخرى « ظني » - لا يحكم به في المعقولات ، إلا أن يقال - وفي نسخة « نقول » - : إنه يستحيل ، فنقول - وفي نسخة « ونقول » - : لم يستحيل ؟

وما المرد ؟ - وفي نسخة « المراد » - والفيصل ؟ فهما - وفي نسخة « ومهما » وفي أخرى « مهما » - جاوزنا الواحد ، واعتقدنا أنه يجوز أن يلزم المعلول الأول لا من جهة العلة ، لازم واحد - وفي نسخة بدون كلمة « واحد » - واثنان وثلاثة - وفي نسخة « وثلاث ألف » وفي أخرى « وثلاث الألف » - فما المحيل لأربعة وخمسة - وفي نسخة « لأربع وخمسة » وفي أخرى « لأربع أو خمس » - ؟ وهكذا إلى الألف - وفي نسخة « ألف » - وإلا - وفي نسخة « وآلاف » - فن يتحكم بمقدار دون مقدار ، فليس بعد مجاوزة الواحد مرد - وفي نسخة « مراد » - وهذا أيضاً - وفي نسخة « وأيضاً » وفي أخرى « هذا أيضاً » - قاطع .

[١٠٢] - قلت : لوجا وب ابن سينا ، وسائر الفلاسفة :

أن المعلول الأول فيه - وفي نسخة « منه » - كثرة ولا بد .

وأن - وفي نسخة « أن » - كل كثرة إنما يكون منها واحد ،
بوحدانية - وفي نسخة « فوحدانيته » - اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد .
وأن تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحداً ، هي معنى
بسيط ، صدرت عن واحد مفرد بسيط ، لاستراحوا^(١) من هذه
اللوازم التي ألزمهم - وفي نسخة بزيادة « بها » - أبو حامد ،
وخرجوا من هذه الشناعات .

فأبو حامد لما ظفر ههنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة ،
ولم يجد مجبياً يجاوبه - وفي نسخة « يجيبه » - بجواب صحيح ،
سر بذلك ، وكثر - وفي نسخة « وكثرت » - المحاولات اللازمة ،
وفي نسخة « واللازمة » - لهم .

وكل محج - وفي نسخة « ماجر » - بالخلاء - وفي نسخة .

« باطلا » بدل « بالخلاء » - يسر - وفي نسخة بدون .

عبارة « اللازمة . . . يسر » - .

ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة ، لما فرح به .

وأصل فساد هذا الوضع قوطم :

إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - الواحد لا يصدر عنه
إلا واحد ثم وضعوا - وفي نسخة « يضعوا » - في ذلك الواحد الصادر
كثرة ، فلزمهم - وفي نسخة « فيلزمهم » - أن تكون تلك الكثرة عن
غير علة .

ووضعهم - وفي نسخة «وضعهم» - تلك الكثرة محدودة يحتاج إلى إدخال مبدأ ثالث ورابع ، لوجود - وفي نسخة «بوجود» - الموجودات ، شيء وضعى لا يضطر - وفي نسخة «يحتاج» - إليه - وفي نسخة «إلى» - برهان .

وبالحملة : هذا الوضع ، غير وضع مبدأ أول وثان ، وذلك أنه يقال :

لم اختصت العلة الثانية أن يوجد فيها كثرة من دون العلة الأولى .

فهذا كله هذيان وخرافات .

وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطاطاليس ، ومذهب من تبعه من المشائين .

وقد تمدح هو في آخر مقالة اللام بهذا المعنى ، وأخبر أن كل - وفي نسخة بدون كلمة «كل» - من كان قبله من القدماء ، لم يقدرُوا أن يقولوا في ذلك شيئاً .

وعلى هذا الوجه الذى حكيناه - وفي نسخة «حكينا» - عنهم تكون القضية القائلة إن :

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

قضية صادقة ، وأن :

الواحد يصدر عنه كثرة .

صادقة أيضاً .

[١٠٣] - قال أبو حامد :

ثم نقول : هذا باطل بالمعلول - وفي نسخة « بالمعنى » - الثانى ؛ فإنه صدر منه :

فلك الكواكب ، وفيه ألف وثيف ، ومائتا كوكب .

وهي مختلفة : العظم ، والشكل ، والوضع ، واللون ، والتأثير ، والنحوس - وفي نسخة « والنحوسة » - والسعود - وفي نسخة « والسعادة » -

فبعضها على صورة : الحمل ، والثور ، والأسد .

وبعضها على صورة الإنسان .

ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلى :

في التبريد ، والتسخين ، والسعادة ، والنحوس - وفي نسخة بدون عبارة « والسعادة والنحوس » -

وتختلف مقاديرها في ذاتها .

• • •

فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد ، مع هذا الاختلاف .

ولو جاز هذا لحاز أن يقال :

كل أجسام العالم نوع واحد في الجسمية ، فيكفيها - وفي نسخة « فيكفها » - علة واحدة .

فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها ، وطبائعها ، دل على اختلافها ، فكذا

الكواكب مختلفة لا محالة ، ويفتقر كل واحد إلى

علة لصورته .

وعلة لحيولاه .

وعلة لاختصاصه بطبيعته : المسخنة ، أو المبردة .

أو السعيدة - وفي نسخة « المسعدة » - أو النحسة - وفي نسخة « المنحسة » -

ولاختصاصه بموضعه .

ثم لاختصاص جملها - وفي نسخة « خلقها » - بأشكال البهائم المختلفة وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل في العقل - وفي نسخة « المعلول » وفي أخرى « المعلوم » وفي رابعة بلونها جميعاً - الثاني، تصور - وفي أخرى « تصوره » - في الأول ، وقع الاستغناء .

[١٠٣] ؛ قلت : هذا الشك قد فرغ منه ، وهو من معنى ما كثر به في هذا الباب .

وإذا قدرت - وفي نسخة « جووب » وفي أخرى « جووب قدرت » - الجواب - وفي نسخة « بالجواب » - الذي ذكرناه عنهم . لم يلزم شيء من هذه المحالات .

وأما إذا فهم من القول :

إن الواحد بالعدد ، البسيط ، لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد .

لا واحد - وفي نسخة « بالواحد » - بالعدد من جهة .

وكثير - وفي نسخة « وكثرة » - من جهة .

وأن الوجدانية منه ، هي علة وجود الكثرة ، فلن - وفي نسخة « فلم » - ينفلك من هذه الشكوك أبداً .

وأيضاً فإن الأشياء إنما تكثر عند الفلاسفة بالفصول - وفي نسخة « بالعقول » - الجوهرية .

وأما اختلاف الأشياء من قبل أعراضها ، فليس يوجب عندهم اختلافاً في الجوهر .
كمية كانت .

أو كيفية .

أو غير ذلك من أنواع المقولات .

والأجسام السماوية ، كما قلنا ، ليست مركبة من هيولى
وصورة .

ولاهى مختلفة بالنوع : إذ ليست تشترك عندهم فى جنس واحد ؛
لأنها لو اشتركت فى جنس — وفى نسخة « جسم » — لكانت مركبة ،
ولم تكن بسيطة .

وقد تقدم القول فى هذه الأشياء ، فلا — وفى نسخة « ولا » —
معنى لتكثير القول فيه .

[١٠٤] — قال أبو حامد :

الاعتراض الخامس : هو أنا نقول — وفى نسخة بزيادة كلمة « إن » — سلمنا
هذه الأوضاع الباردة ، والتحركات الفاسدة ، ولكن كيف لا يستحيون — وفى
نسخة « تستحيى » — من قولهم : — وفى نسخة « قولكم » وفى أخرى « قوله » — :
إن كون المعلول الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — ممكن الوجود ،
اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه — وفى نسخة « عنه » — ؟

وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه ؟

وعقله الأول يقتضى وجود عقل منه ؟

وما الفصل بين هذا ، وبين قائل — وفى نسخة « قول قائل » —

عرف وجود إنسان غائب .

وأنه ممكن الوجود .

وأنه يعقل نفسه وصانعه .

فقال : يلزم :

من كونه ممكن الوجود ، وجود فلك .

فيقال له : وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه

— وفي نسخة « عنه » — ؟

وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ، ولصانعه ، شيثان آخران .

وهذا — وفي نسخة « هذا » — إذ قيل في إنسان ضحك منه .

وكذا — وفي نسخة « فكذا » — في موجود آخر .

إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن :

إنسانا كان ، أو ملكا ، أو فلكا — وفي نسخة « كلبا » —

فلست أدرى كيف تقع المجنون نفسه — وفي نسخة « في نفسه » وفي أخرى

« من نفسه » — بمثل هذه الأوضاع ؟ فضلا عن — وفي نسخة « من » — العقلاء

الذين يشقون — وفي نسخة « يشقون » — الشعر بزعمهم في المعقولات .

[١٠٤] ؛ : قلت: أما هذه لأقاويل كلها التي هي أقاويل

ابن سينا ، ومن قال بمثل قوله ، فهي أقاويل غير صادقة^(١) — وفي

نسخة « صحيحة » — ليست جارية على أصول الفلاسفة ، ولكن

ليست تبلغ من عدم الإقناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل ،

ولا الصورة التي صور — وفي نسخة بدون كلمة « صور » — فيها

هي — وفي نسخة بدون كلمة « هي » — صورة حقيقية .

وذلك أن الإنسان الذي فرضه ممكن الوجود من ذاته ، واجبا

من غيره ، عاقلا — وفي نسخة « عاملا » وفي أخرى « فاعلا » —

لنفسه ولفاعله — وفي نسخة « ولفعله » — إنما يصح تمثيله بالعلة

الثانية ، إذا وضع هذا الإنسان فعالا للموجودات :

من جهة ذاته .

ومن جهة علمه .

كما يضع المبدأ الثاني ، من قال بقول ابن سينا .

وكما - وفي نسخة « وكما أن » - من شأن الكل أن يضعوا
المبدأ الأول سبحانه ، فإنه إذا وضع هكذا ، لزم أن يصلر عن
هذا الإنسان شيان اثنين :

أحدهما : من حيث يعلم ذاته .

والآخر : من حيث يعلم صانعه .

لأنه إنما فرض فعلا ، من حيث العلم ، ولا يبعد - وفي
نسخة « بعد » - أيضاً ، إن فرض فعلا من جهة ذاته ، أن
يقول :

إن الذى يلزم عنه ، من حيث هو ممكن الوجود ، غير
الذى يلزم عنه ، من حيث هو - وفي نسخة بدون عبارة « ممكن
الوجود غير الذى يلزم عنه من حيث هو » - واجب الوجود ؛ إذ
كان هذان الوصفان - وفي نسخة « الوضعان » - موجودين لذاته .

فإذن ليس هذا القول من الشناعة ، فى الصورة التى أراد
أن يصورها هذا الرجل ، حتى ينفر - وفي نسخة « تنفر » - بذلك
النفوس عن أقوال الفلاسفة ، ويخسبهم - وفي نسخة « ويخسبهم » -
فى أعين النظر .

ولا فرق بين هذا وبين من يقول :

إذا وضعتم موجودا حيا بحياة ، مريدا بإرادة ، عالما بعلم ،
سميعا - وفي نسخة « سامعا » - بصيراً ، متكلماً ، بسمع وبصر وكلام .

ولزم - وفي نسخة « ويلزم » - عنه جميع العالم .
 لزم - وفي نسخة بدون كلمة « لزم » - أن يكون الإنسان
 الحى العالم - وفي نسخة بزيادة « القادر المريد » - السميع البصير ،
 المتكلم ، يلزم عنه جميع العالم .
 لأنه إن كانت هذه الصفات هى التى تقتضى وجود العالم ،
 فيجب أن يكون :

لا فرق فيما توجب فى كل موجود يوصف بها .

فإن كان الرجل قصد قول الحق فى هذه الأشياء ، فغلط ،
 فهو معذور .

وإن كان علم التمويه فيها ، فقصده ، فإن لم يكن هناك
 ضرورة داعية له ، فهو غير معذور .

وإن كان إنما قصد بهذا ، ليعرف أنه ليس عنده قول برهاني
 يعتمد عليه فى هذه المسألة - وفي نسخة « هذا المسألة » -

أعنى المسألة التى هى من أين جاءت الكثرة ؟
 كما يظهر بعد من قوله :

فهو صادق فى ذلك ؛ إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط
 بهذه المسألة .

وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد .

وسبب ذلك - وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » - أنه لم ينظر
 الرجل إلا فى كتب ابن سينا ، فلحقه القصور فى الحكمة من
 هذه الجهة .

[١٠٥] — قال أبو حامد :

فإن قال قائل : — وفي نسخة « فإن قيل » وفي أخرى « فإن قيل قائل » —
 فإذا أبطلتم مذهبهم ، فإذا تقولون أنتم ؟
 أتزعمون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيان مختلفان ، فتكابرون
 العقول ؟ — وفي نسخة « المعقول » وفي أخرى « العقل » — ؟
 أم — وفي نسخة « أو » — تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة ، فتكركون التوحيد ؟ —
 وفي نسخة « فتكركون التوحيد » — ؟
 أو تقولون : لا كثرة في العالم ، فتكركون الحس — وفي نسخة « فتكركون
 الحس » ؟

أو تقولون : لزمتم بالوسائل ، فتضطربون إلى الاعتراف بما قالوه ؟
 قلنا : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممد ، وإنما عرضنا أن نشوش
 دعاويهم وقد حصل .

على أنا نقول : ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مكابرة
 للعقول ؟ — وفي نسخة « المعقول » وفي أخرى « العقول » وفي رابعة « العقل » —
 أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقض للتوحيد ؟
 فهاتان — وفي نسخة « فهنا » — دعويان باطلتان — وفي نسخة بدون كلمة
 « باطلتان » لا — وفي نسخة « ولا » — برهان لم عليهما .

فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين — وفي نسخة « الاثنين » — من
 واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين .
 وعلى الجملة : لا يعرف بالضرورة ، ولا بالنظر .

وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر — وفي نسخة « قدير » —
 يريد يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد .

يخلق المختلفات والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد

فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر — وفي نسخة بدون عبارة « ولا نظر » —

وقد ورد به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله .

وأما البحث عن - وفي نسخة « على » - كيفية صلور الفعل من الله تعالى بالإرادة ففضول وطمع في غير مطمع .

والذين طمعوا في طلب مناسبتة - وفي نسخة « المناسبة » - ومعرفته ، رجع حاصل نظرهم إلى أن : المعلول الأول .

من حيث إنه ممكن الوجود ، صدر منه فلك .

ومن حيث إنه يعقل نفسه ، صدر منه - وفي نسخة « عنه » - نفس الفلك .

فهذه - وفي نسخة « وهذه » - حماقة ، لا إظهار مناسبة .

فلتقبل - وفي نسخة « فلتقبل » - مبادئ هذه الأمور من الأنبياء ، صلوات

الله عليهم - وفي نسخة بدون عبارة « صلوات الله عليهم » - وليصدقوا قوافيها ، إذا العقل لا يحيلها .

ولنترك البحث ، عن

الكيفية .

والكيفية .

والماهية .

فليس ذلك مما تنسج له القوى البشرية .

ولذلك قال صاحب الشرع :

(تفكروا في خلق الله ، ولا تتفكروا - وفي نسخة « ولا تفكروا » - في

ذات الله)

[١٠٥] - قلت : قوله :

إن - وفي نسخة بدون كلمة « ان » - كل - وفي نسخة بدون

كلمة « كل » - ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع - وفي نسخة « ترجع » - فيه إلى الشرع .

حق ؛ وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحي ؛ إنما جاء متمماً
لعلوم العقل .

أعني أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - كل - وفي نسخة
بدون كلمة « كل » - ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى
للإنسان .

- وفي نسخة « الإنسان » - من قبل الوحي .

والعجز عن - وفي نسخة : « والمعجز » - المدارك الضروري
علمها في حياة الإنسان ووجوده .
منها ما هو عجز بآ إطلاق .

أى ليس في طبيعة العقل أن يدرك - وفي نسخة .

« يدركه » - بما هو عقل .

ومنها ما هو معجز بحسب طبيعة صنف من الناس .

وهذا العجز :

إما أن يكون في أصل الفطرة .

وإما أن يكون لأمر عارض من - وفي نسخة بدون كلمة
« من » - خارج ، من عدم تعلم .

وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الأصناف .

[١٠٦] - وأما قوله :

[وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم ، وقد حصل]

[١٠٦] - فإنه - وفي نسخة « وإنه » - لا يليق هذا الغرض به ، وهى - وفي نسخة « وهو » - هفوة من هفوات العالم ؛ فإن العالم بما هو عالم ، إنما قصده طلب الحق ، لا لإيقاع الشكوك وتحجير - وفي نسخة « وتحجير » - العقول .

وقوله :

[فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين - وفي نسخة « الاثنين » - عن - وفي نسخة « من » - واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد فى مكانين] فإنه وإن لم يكن هاتان المقدمتان فى مرتبة واحدة من التصديق فلن يخرج كون المقدمة القائلة .

إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط .

من أن تكون يقينية فى الشاهد .

والمقدمات اليقينية تتفاضل ، على ما تبين فى كتاب البرهان . والسبب فى ذلك أن المقدمات اليقينية إذا ساعدها الخيال ، قوى التصديق فيها .

وإذا لم يساعدها الخيال ضعف .

والخيال غير معتبر - وفي نسخة « متغير » - إلا عند الجمهور . ولذلك - وفي نسخة « وذلك » وفى أخرى « وذلك أن » - من ارتاض بالمعقولات واطرح التخيلات ، فالمقدمتان فى مرتبة واحدة عنده - وفي نسخة بدون عبارة « عنده » - من التصديق .

وأكثر ما يقع اليقين بمثل هذه - وفي نسخة « بهذه » - المقدمات ، إذا تصفح الإنسان الموجودات الكائنة الفاسدة - « وفي نسخة « والفاسدة » - فرأى أنها إنما تختلف أسماؤها وحدودها ، من قبل أفعالها .

وأنه لو صدر .

أى موجود اتفق ،

عن أى فعل اتفق - وفى نسخة بدون عبارة « عن أى فعل اتفق » -

وعن - وفى نسخة « عن » - أى فاعل اتفق.

لاختلطت الذوات والحدود ، وبطلت المعارف .

فالنفس مثلاً ، إنما تميزت من الحمايات بأفعالها الخاصة -

وفى نسخة « الخاصة » - الصادرة عنها .

والحمايات إنما تميزت - وفى نسخة « تميز » - بعضها عن

بعض بأفعال تخصها وكذلك النفوس .

* * *

ولو كان يصدر عن قوة واحدة أفعال كثيرة ، كما يصدر عن

القوى المركبة ، أفعال كثيرة ، لم يكن فرق بين الذات البسيطة

والمركبة ، ولا تميزت لنا .

وأيضاً إن أمكن أن يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة ، فقد

أمكن فعل من غير فاعل .

وذلك أن الموجود إنما يوجد عن - وفى نسخة بزيادة « ذات

واحدة » - موجود ، لا عن معلوم .

ولذلك - وفى نسخة « وكذلك » - ليس يمكن أن يوجد المعلوم

من ذاته ،

فإذا كان المحرك للمعلوم ، والمخرج له من القوة إلى الفعل ،

إنما يخرج من جهة ما هو بالفعل ، فواجب أن يكون نحو الفعل

الذى فيه ، على نحو الفعل - وفى نسخة بدون عبارة « الذى فيه على

نحو الفعل » - المخرج من العدم إلى الوجود ؛ فإنه - وفى نسخة

« وإنه » - إن خرج .

أى مفعول اتفق ، من أى فاعل اتفق .

لم يمتنع أن تخرج المفعولات إلى الفعل من ذاتها ، لا من قبل فاعل يفعلها . بأن - وفي نسخة « فإن » - تخرج أنحاء كثيرة من القوة إلى الفعل عن فاعل واحد .

فواجب أن تكون فيه - وفي نسخة بزيادة « كثرة » -

أعنى تلك - وفي نسخة « بتلك » -

وفي أخرى « فى تلك » - الأنحاء ، أو ما - وفي نسخة « وما » -

يناسبها .

لأنه إن لم يكن فيه إلا نحو واحد منها ، فما خرج من سائر الأنحاء إنما خرج من نفسه ، من غير مخرج له .

* * *

وليس لقائل - وفي نسخة « للقائل » - أن يقول : إن شرط الفاعل إنما هو أن يوجد فاعلاً فقط بالفعل المطلق - وفي نسخة « الكامل » - فقط - وفي نسخة بدون عبارة « بالفعل المطلق فقط » - لا بنحو من الفعل مخصوص .

فإنه لو كان ذلك كذلك ، لفعل :

أى موجود اتفق .

أى فعل اتفق .

واختلطت الموجودات .

وأيضاً فإن الموجود المطلق

أعنى الكلى

أقرب إلى العدم ، من الموجود الحقيقى ، ولذلك نفي - وفي

نسخة « نفوا » - القول بموجود مطلق ، ولون - وفي نسخة « وكون » -

مطلق ، القائلون بنفى الأحوال .

وقال القائلون بإثباتها :

إنها لا موجودة ، ولا معدومة

فلو صح هذا ، لصح أن تكون الأحوال علة للموجودات .

وكون الفعل الواحد يصدر عن واحد ، هو في العالم الذي في الشاهد ، أبين منه في غير ذلك العالم .

فإن العلم يتكرر بتكرر - وفي نسخة « بتكثير » - المعقولات للعالم ، لأنه إنما - وفي نسخة « لما » - يعقلها على النحو الذي هي عليه موجودة ، وهي علة علمه .

وليس يمكن أن تكون المعلومات - وفي نسخة « المعلولات » - الكثيرة تعلم بعلم واحد ، ولا يكون العلم الواحد علة صدور معلومات كثيرة عنه في الشاهد .

مثال ذلك : أن علم الصانع الصادر عنه ، مثلاً ، الحزاة ، غير العلم الصادر عنه الكرسي .

لكن العلم القديم مخالف في هذا ، للعلم - وفي نسخة « العلم » - المحدث .

والفاعل القديم للفاعل المحدث .

° ° °

فإن قيل : - وفي نسخة « قال أبو حامد » وفي أخرى « وقال أبو حامد » - فما تقول أنت في هذه المسألة ؟ وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة . فما تقول أنت في ذلك ؟ فإنه قد قيل :

إن فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة :

أحدها : قول من قال : إن الكثرة إنما - وفي نسخة « إنما » -

جاءت من - قبل الهيولى .

والثاني : قول من قال : إنما جاءت من قِبل الآلات .

والثالث : قول من قال : وفي نسخة بدون عبارة « إن الكثرة . . . قول من قال » - من قِبل الوسائط .

وحكى عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذى يجعل السبب فى ذلك التوسط - وفي نسخة « التوسيط » - .

قلت : إن هذا لا يمكن الجواب فيه ، فى هذا الكتاب بجواب برهائى ؛ ولكن لسنّا نجد - وفي نسخة بزيادة « ليس » - لأرسطو ، ولا لمن - وفي نسخة « ولن » - شهر من قدماء المشائين هذا القول الذى نسب إليهم إلا (لفرفورىوس الصورى) صاحب مدخل علم المنطق .

والرجل لم يكن من حذاقهم .

والذى يجرى عندى على أصولهم أن سبب - وفي نسخة « أسباب » - الكثرة ، هو - وفي نسخة « هى » - مجموع الثلاثة الأسباب .

أعنى : المتوسطات .

والاستعدادات .

والآلات .

وهذه كلها قد بينا كيف تستند إلى الواحد ؟ وترجع إليه ؟ إذ - وفي نسخة « إذا » - كان وجود كل واحد منها ، بوحدة محضة ، هى سبب الكثرة .

وذلك أنه يشبه أن يكون السبب فى كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة .

فيما تعقل من المبدأ الأول .

وفيما تستفيد - وفي نسخة « تستعيد » - منه من الوحدة التي - وفي نسخة « الذي » - هي - وفي نسخة « هو » - :
فعل واحد في نفسه .

كثير بكثرة - وفي نسخة « لكثرة » - القوابل له .

كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة .

والصناعة - وفي نسخة - « والصنائع » - التي تحتها صنائع كثيرة
وهذا يفحص - وفي نسخة « يلخص » - عنه في غير هذا
الموضع - فإن - وفي نسخة « إن » - تبين شيء منه ، وإلا رجع
إلى الوحي .

وأما أن الاختلاف يقع من قبل اختلاف - وفي نسخة بدون
كلمة « اختلاف » - الأسباب الأربعة ، فبين - وفي نسخة بدون
عبارة « فبين » - .

وذلك أن اختلاف الأفلاك يكون من قبل .

اختلاف محركها - وفي نسخة « محركها » وفي أخرى
« تحركها » - .

اختلاف صورها ، وموادها ، إن كان لها مواد .

وأفعالها المخصوصة في العالم ، وإن كانت ليست من أجل هذه
الأفعال . عندهم .

وأما الاختلاف الذى يعرض أولا بما - وفى نسخة « مما » وفى أخرى « فيما » وفى رابعة « ما » - دون الفلك - وفى نسخة « الفلك القمر » وفى أخرى « فلك القمر » - من الأجسام البسيطة ، فهو اختلاف المادة ، مع اختلافها فى القرب والبعد ، من المحركين لها ، وهى الأجرام السماوية ، مثل اختلاف النار ، والأرض .

وبالحملة : المتضادات .

وأما السبب فى اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين :

إحداهما : فاعلة للكون - وفى نسخة « الكون » - .

والثانية : للفساد - وفى نسخة « الفساد » .

فاختلاف الأجرام السماوية .

واختلاف حركاتها .

على ما تبين فى كتاب الكون والفساد ، فسبب - وفى نسخة « السبب » - لاختلاف الذى يكون - وفى نسخة « الذى يكون » - من قبل الأجرام السماوية ، هو شبيه بالاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف - وفى نسخة بدون عبارة « من قبل الأجرام السماوية ، هو شبيه بالاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف » - الآلات .

وإذا كان ذلك كذلك ، فأسباب الكثرة عند أرسطو :

من الفاعل الواحد .

هى الثلاثة الأسباب - وفى نسخة « أسباب » - .

ورجوعه - وفى نسخة « رجوعها » - إلى الواحد هو بالمعنى

المتقدم ، وهو كون الواحد سبب الكثرة .

وأما ما دون فلك القمر - فإنه يوجد الاختلاف فيه من قبل الأسباب الأربعة - وفي نسخة « الأسباب » - .

أعني اختلاف الفاعلين .

واختلاف المواد .

واختلاف الآلات .

وكون الأفعال تقع من الفاعل الأول بواسطة غيره .

وهذا - وفي نسخة « وهو » - كأنه قريب من الآلات .

ومثال - وفي نسخة « ومثاله » - الاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف القوابل .

وكون المختلفات بعضها أسباباً لبعض .

اللون - وفي نسخة « كاللون » - فإن اللون الذى يحدث فى الهواء ، غير الذى يحدث فى الجسم - وفي نسخة بزيادة « والذى يحدث فى الجسم غير الذى يحدث فى البصر » - والذى يحدث فى البصر أعني فى العين - وفي نسخة بدون عبارة « فى العين » - .

غير الذى يحدث - وفي نسخة بدون كلمة « يحدث » - فى الهواء - وفي نسخة « الخيال » - .

والذى يحدث فى الحس المشترك غير الذى يحدث - وفي نسخة بدون كلمة « يحدث » - فى العين - وفي نسخة بدون عبارة « والذى يحدث فى الحس المشترك ، غير الذى يحدث فى العين » - .

والذى يحدث فى الخيال غير الذى يحدث - وفي نسخة بدون كلمة « يحدث » ؛ فى الحس المشترك .

والذى - وفى نسخة بزيادة بدون عبارة « يحدث فى العين .
والذى يحدث فى الخيال غير الذى يحدث فى الحس المشترك
والذى » - يحدث - وفى نسخة بدون كلمة « يحدث » وفى أخرى
بزيادة « فى الحس المشترك غير الذى يحدث » - فى القوة الحافظة
والذاكرة غير الذى فى الخيال - وفى نسخة بدون عبارة « والذاكرة
غير الذى فى الخيال » - .
وهذا كله على ما تبين فى كتاب النفس .